Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

WIDENER
HN VBBR Y

C P.150.15

Harvard College Library

FROM THE BEQUEST OF

JAMES WALKER, D.D., LL.D.,

(Class of 1814),

FORMER PRESIDENT OF HARVARD COLLEGE;

"Preference being given to works in the Intellectual and Moral Sciences."

5 Nov., 1894.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Zeitschrift

für

katholische Theologie.

Fünfzehnter Jahrgang.

1891.

Innsbruck.

Druck und Verlag von Fel. Rauch.

1891.

Digitized by Google

IX. 262
CP. 150.15

Walker fund.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen.

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis.

Abhandlungen.

	Seite
F. A. Stentrup S. J., Der Atheismus u. die sociale Frage	1
J. Scheller S. J., Wiederaufleben der durch eine Sünde ertödteten Verdienste	19
M. Limbourg S. J., Das affective Moment in der Predigt	44
Fr. Schmid, Definition u. Wesen der Quantität	58
C. Michael S. J., Sdralek üb. Altmann v. Passau u. Gregor VII	81
F. Probst, Duchesne üb. die 3 ältesten röm. Sacramentarien	193
F. A. Stentrup S. J., Die sociale Frage u. das Christenthum	214
J. Scheller S. J., Das Nichtwiederaufleben der schweren Sünde	241
F. A. Stentrup S. J., Zwei Grundfragen in der Lehre von der Genugthuung Christi	267
C. Michael S. J., Döllinger. Eine Charakteristik I S. 401, II	577
M. Limbourg S. J., Zum Begriff der zuvorkommenden Gnade	480
H. Kellner, Die patrist. Tradition üb. das Geburtsjahr Christi	518
F. A. Stentrup S. J., Vollkommenh. der Genugthg Christi	667
J. K. Zenner S. J., Der dritte Psalm	690

Recensionen.

H. Schell, Kathol. Dogmatik I u. II (H. Hurter S. J.)	96
Paléographie musicale par les Bénédictins de Solesme (H. Grisar S. J.)	106
P. Pierling S. J., Papes et Tsars 1547—1597 (L. Schäfer)	113
Le P. Pietrasanta (N. Nilles S. J.)	117
Cl. Bäumker, Das Problem der Materie (J. Kern S. J.)	119
J. Schwane, Dogmengesch. d. neueren Zeit (B. Rinz S. J.)	126
St. Beissel S. J., Gesch. des hl. Rockes (E. Michael S. J.)	136
Collectio Lacensis Concil. VII (H. Hurter S. J.)	301
P. P. Brucker S. J., S. Léon IX (E. Michael S. J.)	306
L. Wahrmund, Das Ausschließgsrecht bei Papstwahlen (L. Schäfer)	310
B. Thalhofer, Liturgik II 1 (Suitbert Bäumer O. S. B.)	318
R. H. Story, Church of Scotland (A. Zimmermann S. J.)	323
A. Tresdner, Culturgesch. der ital. Geistlichk. im 10. u. 11. Jahrh. (C. Michael S. J.)	328
J. B. Becker, Die Weissagungen als Krit. der Offenbarung (C. Gutberlet)	343
F. Hettinger, Timotheus (Derf.)	346

Digitized by Google

Seite

Holtzmann u. AA. Handcommentar z. N. T. (J. Nisius S. J.) 534
L. Atzberger, Christl. Eschatologie (H. Hurter S. J.) 540
J. V. de Groot, Summa apolog. de Eccl. (B. Rinz S. J.) . 545
J. Dalponte, Comp. Theol. dogm. spec. (Derf.) . . . 548
J. Desilve, De schola Elnonensi (G. M. Dreves S. J.) . . 705
O. Flügel, Die Seelenfrage (J. Kern S. J.) 709
M. Th. Coconnier O. P., L'ame humaine (Derf.) . . . 712
L. Rapp, Die Hexenproceſſe in Tirol u. ihre Gegner (Nilles S. J.) 714
A. Mozley, Letters of Card. Newman (A. Zimmermann S. J.) 716
Fr. W. Newman, The early hist. of Card. Newman (Derf.) 718
Lipſius, Die apokryphen Apoſtelgeſch. uſw. (J. Knabenbauer S. J.) 719

Analekten.

Eine neue Erklärung des Hexaemeron (J. Kern S. J.) . . . 139
Zur Geſch. der Ordination des hl. Ignatius (N. Nilles S. J.) 146
Ueber die ungariſchen Titularbiſchöfe (Derf.) 159
Wie dachte Gregor VII üb. die weltl. Gewalt? (E. Michael S. J.) 164
Verehrung der 24 Aelteſten (H. Weishäupl u. N. Nilles S. J.) . 172
Die Chorbiſchöfe des 8 u. 9. Jahrh. (A. Schröder) 176
Die Recurspflicht im neueſten Abſolutionsrechte (N. Nilles S. J.) 178
Die Griechiſch-Orthodoxen u. d. neuere Proteſtantismus (B. Rinz S. J.) 180
Armachanus üb. Irrthümer in d. Bibel (J. K. Zenner S. J.) 349
Tempelmuſik u. Pſalmenüberſchriften (Derf.) 361
Henners Beitr. z. Geſch. der Inquiſition (E. Michael S. J.) . 363
Ranke üb. d. ſpan. Inquiſition (Derf.) 367
Zur Bibliographie der Geſ. Jeſu (H. Hurter S. J.) 374
Ritſchls philoſ. Standpunkt (B. Rinz S. J.) 381
Exceptis Italis et Hebraeis (N. Nilles S. J.) 390
Anwäs, das Emmaus des hl. Lucas? (J. B. Niſius S. J.) . . 391
Die päpſtl. Quinquennalfacultäten u. der Index librorum exceptorum in denſelben (N. Nilles S. J.) 550
Moderne Excurſe üb. Molina (M. Limbourg S. J.) 557
Entgegnung auf Lehners ‚Gleiches Recht für Alle' (J. Liell) . . 559
Patrologiſches (H. Hurter S. J.) 565
Der hl. Thomas u. d. KK. in d. neuen Welt (N. Nilles S. J.) . 566
Die neue Ausg. der Reden Boſſuets (S. Bäumer O. S. B.) . 567
Ein neues Buch üb. Perikopenſyſtem (Derf.) 568
Lindner üb. die Gelehrten v. St. Blaſien (H. Hurter S. J.) . . 570
Eine fallacia accidentis (M. Limbourg S. J.) 571
Die Wiſſenſchaftlichk. gewiſſer prot. Theologen (Chr. Peſch S. J.) 572
Ezechiels Viſion üb. Noe, Job, Daniel (N. Nilles S. J.) . . . 724
Cyprians Auffaſſung von d. Ketzertaufe (P. v. Hoensbroech S. J.) 727
Bertis Brev. hist. eccl. in neuer Ausg. (H. Hurter S. J.) . . 736
v. Hammerſteins apolog. Schriften (Derf.) 738
Zur Abwehr, Duplik gegen G. Feldner O. P. (J. Kern S. J.) 741
Aus Döllingers Correſpondenz (E. Michael S. J.) 753
Das neue Recht der Regularen (N. Nilles S. J.) 774
Die Evangelien in poet. Bearbeitg (J. B. Niſius S. J.) . . . 775
Kleinere Mittheilungen, beſ. aus ausländ. Literatur . 181 391 777
Alphabetiſches Regiſter zu dieſem Jahrgang 785
Literariſcher Anzeiger 1* 5* 9* 13*

Digitized by Google

Abhandlungen.

Der Atheismus und die sociale Frage.

Von Ferdinand Stentrup S. J.

In einem Briefe vom Jahre 1789 schrieb warnend Johannes v. Müller: ‚Man wird in Europa erst noch fühlen, was der Fall des Glaubens und seiner Tochter, der Moralität, für Folgen haben wird'. Das Studium der Geschichte hatte ihn zu der Ueberzeugung geführt, daß das Christenthum die einzige Quelle des Lichtes und des Segens für die Menschheit sei, daß somit die Lossagung von ihm und die Hingabe des allgemeinen Lebens an das antichristliche Princip nichts als furchtbare Kämpfe und schmerzliche Convulsionen bedeute, denen schließlich der Organismus der Staaten und Völker unterliegen müsse. Hat seine Warnung genützt? Ein Ruf war sie in der Wüste. Das Uebel, dessen erste Krisis und erster partieller Ausbruch nur die französische Revolution war, fraß sich tiefer ins Mark der Völker hinein. Auf der ganzen Linie entbrannte der Kampf gegen Christus und seine Kirche, und ruhte nicht eher, bis der Abfall vom Christenthum, und weil dieser Abfall seine verborgene Wurzel im Abfalle von der Idee des wahren, lebendigen Gottes hat, der Abfall von Gott und allem Göttlichen, im öffentlichen Leben zum vollen Ausdruck gekommen war. Und die Folgen, die Johannes v. Müller und mit ihm

Digitized by Google

und nach ihm viele geistvolle Männer, die den Lauf der Weltgeschichte zu deuten verstanden, vorausſagten, ſind ſie nicht theilweiſe ſchon eingetreten, und iſt man nicht allſeits bemüht, Dämme aufzuwerfen, um den vollen Eintritt derſelben fernzuhalten? Allein fruchtlos werden ſich alle Bemühungen erweiſen, wenn ſie nicht von der unerſchütterlichen Ueberzeugung getragen werden, daß die religiös-ſittliche Ordnung für die ſociale Ordnung mehr iſt, als die Eiche für den Epheu, der an ihr emporrankt. Wahrhaft ſociale Ideen, Ideen, ohne welche Alles in ein wildes Schwanken gerathen muſs, und welchen allein die Kraft innewohnt, die Geſellſchaft zu erhalten, gedeihen nur auf dem Boden der religiös-ſittlichen Ordnung; ja ſie ſind im Grunde genommen nur religiös-ſittliche Ideen, indem ſie ihre volle Bedeutung nur aus der Religion und aus dem Glauben an den wahren lebendigen Gott ſchöpfen. Stets wird und muſs deshalb jede Störung auf dem Gebiete des religiös-ſittlichen Lebens ihren Nachklang im Gebiete des geſellſchaftlichen Lebens finden. Nicht die Vernunft allein, ſondern auch die Geſchichte liefert uns den vollgiltigen Beweis dafür. Wer immer einen Einblick in die Geſchichte der letzten drei Jahrhunderte genommen hat, der kann es ſich nicht verhehlen, daß mit der Negation, die in der religiös-ſittlichen Ordnung bis zum vollendeten religiöſen Nihilismus im Rationalismus voranſchritt, die Negation in der ſocial-politiſchen Ordnung gleichen Schritt hielt, bis ſie ihren Gipfelpunkt im Socialismus erreichte, der ſeinem innerſten Weſen nach ſocialer Nihilismus iſt. Und zu andern Zeiten war es nicht anders; immer entſprachen den Bewegungen und Vorkommniſſen auf religiös-ſittlichem Gebiete Bewegungen im ſocialen Gebiete, die das genaue Abbild von jenen waren.

Es bedarf alſo wahrhaftig keiner Prophetengabe, um mit Sicherheit die Vernichtung der geſellſchaftlichen Ordnung und ſomit eine ſchreckenvolle Zukunft für unſer Geſchlecht in Ausſicht zu ſtellen, wenn nicht vor allem die religiös-ſittliche Ordnung, die durch den Abfall vom Chriſtenthum und von der Idee des wahren lebendigen Gottes zuſammenbrach, wiederhergeſtellt und in ihr volles Recht eingeſetzt wird. Die Vernichtung der religiös-ſittlichen Ordnung, die mit dem beſagten Abfall gegeben iſt, zieht mit Naturnothwendigkeit die Vernichtung der geſellſchaftlichen Ordnung nach ſich. Dem Verbrechen, das in jener liegt, folgt auf dem Fuße der Fluch nach, den dieſe mit ſich bringt. Wir glauben nicht, daß

Digitized by Google

ein näheres Eingehen auf diesen Gedanken außer dem Plane liegt, den unsere Zeitschrift zu verfolgen hat.

Mit dem Abfalle vom Christenthum und dem in ihm sich bethätigenden Abfalle vom Glauben an den wahren lebendigen Gott, welcher der Anfang und das Ende des menschlichen Daseins und Endes sei, hängt mit unumgänglicher Nothwendigkeit die Leugnung der überweltlichen Bestimmung des Menschen zusammen. Für den Menschen ohne Gott kann es ja nur mehr die Welt geben: er ist gezwungen, in den irdisch-sinnlichen Gütern sein höchstes Gut, und in ihrem Genusse das Glück zu sehen. Nicht mehr der Wahrheit und der Tugend, die ja nur Strahlen jener Sonne sind, die für ihn unter den Horizont sank, gehört sein Leben, sondern mit dem ganzen unermesslichen Heißhunger einer nach Glück lechzenden Natur sucht er in Sinneslust und Genuss die Befriedigung der unersättlichen Wünsche seines Herzens. Kaum daß der Mensch das Wort in seinem Herzen gesprochen: Non est Deus, fühlt er sich auch schon gezwungen, das andere beizufügen: Venite ergo et fruamur bonis, quae sunt. Der Atheismus, möge er nun unumhüllt als offene Gottesleugnung frech auftreten, oder unter einer der verschiedenen Formen des Pantheismus und Materialismus als höhere wissenschaftliche Errungenschaft gleißnerisch sich darstellen, lässt dem Menschenleben nur Ein Ziel, den Genuss. Der Genuss wird das höchste Gesetz, das über alle Kräfte der Menschennatur gebietet, und fest und dauerhaft alles Sehnen und Streben derselben beherrscht. Nur dann aber vermag der Mensch in den sinnlich-irdischen Gütern nach Herzenslust zu schwelgen, wenn ihm ihr Besitz gesichert ist. Er muss folglich den Besitz der sinnlich-irdischen Güter, als die einzig nothwendige Bedingung zum Glücke, mit unbändiger Begier anstreben. Die Genusssucht, in die des Menschen Glückseligkeitstrieb überging, ist unzertrennlich von einer Habsucht, die keine Schranken kennt, die weit entfernt davon, durch irgend welchen Erfolg befriedigt zu werden, vielmehr durch jeden Erfolg, den sie erringt, nur gereizt wird, neuen und glänzenderen Erfolgen nachzujagen, um durch stetiges Anhäufen von Genussmitteln die unbegränzte Möglichkeit der ausgesuchtesten und raffiniertesten Genüsse herbeizuführen. Unschwer sieht man ein, welches die Folgen davon sein müssen, namentlich wenn man den Egoismus in Rechnung zieht, der mit der Gottesleugnung zum vollen Durchbruch kommt. Denn sobald der

Digitized by Google

Mensch von Gott abfällt, muss er auf sich selbst zurückfallen; wenn er Gott aus dem Umkreise seines Lebens hinausdrängt, muss er sich selbst zum Mittelpunkt machen, um den sich sein eigenes Leben dreht, und auf den sich Alles zu beziehen hat. Und nun, welches wird denn der sociale Zustand sein, der sich mit Nothwendigkeit entwickeln muss, wenn jener Egoismus im Gewande der Genuss- und Habsucht als böser Dämon in die menschliche Gesellschaft fährt und ihr seine Signatur aufdrückt?

Reichthum und Armuth werden sich bald als zwei unvermittelte Gegensätze gegenüberstehen. Wenn einmal Genuss und Reichthum als die einzig wahren Güter gelten, die mit allen Mitteln anzustreben sind, dann werden die vom Glücke Begünstigten nicht eher ruhen, bis sie sich zu Herren alles Besitzes und aller Besitzquellen emporgeschwungen haben. Langsam erst, aber schneller bald und immer schneller wird ihr Reichthum anschwellen, und in dem Maße, in dem aller Reichthum in ihren Händen sich sammelt, wird der Wohlstand des eigentlichen Volkes abnehmen, und Armuth und Elend stets weiter um sich greifen. Nur zwei Classen von Menschen mehr wird die Gesellschaft in sich begreifen, eine verhältnismäßig winzige Zahl von Reichen, und eine unverhältnismäßig große Zahl von Armen; von der einen Seite privilegierte Geldmänner, von der anderen Seite verachtete Proletarier.

Ueberdies, da Arbeitsscheu eine natürliche Folge der Genusssucht ist, vermag nur die Noth den Genusssüchtigen zur Arbeit zu treiben, und kann nur der Gedanke, durch die Arbeit Genussmittel in die Hände zu bekommen, dieselbe ihm einigermaßen erträglich machen. In einer Gesellschaft, die von Gott und seinem Gesetze losgeschält unter der Herrschaft der Genusssucht steht, fällt das harte Loos der Arbeit auf die Armen. Während die Reichen genießen und nach Herzenslust ihre Leidenschaften befriedigen, sind die Armen gezwungen, jenen ihre Arbeitskraft zu verkaufen und die mit der Arbeit verbundene Entsagung und Selbstverleugnung zu üben. Erträglich noch würde ihnen dieses Loos erscheinen, wenn sie die gegründete Aussicht nähren könnten, durch ihre Arbeiten und Anstrengungen sich aus der schweren Lage des Arbeiters in die beneidenswerthe Stellung des Genießenden emporzuschwingen. Allein einer undurchdringlichen Mauer gleich tritt ihnen der Egoismus der Reichen entgegen und versperrt ihnen den Zu-

Digitized by Google

tritt zu jenem Paradiese, außer dem es für den Menschen ohne Christus und ohne Gott kein anderes gibt. Bald muss der Arme die Ueberzeugung gewinnen, daß er nicht für sich, sondern für den Reichen arbeitet, daß all sein Schweiß nur dazu dient, die Genussmittel dieses zu vermehren. Mit einem Wort, er sieht sich zur grausamsten und entwürdigendsten Sclaverei verurtheilt, die es gibt, zu der Sclaverei nämlich, bei der keine andere Wahl bleibt, als entweder Hungers zu sterben, oder, um kümmerlich das Leben zu fristen, für den Vortheil des Reichen Kraft, Gesundheit und Glück zu opfern.

Damit ist nun aber auch die sociale Frage gegeben, eine Frage, die nicht etwa, wie es noch immer Manche zu glauben scheinen, eine reine Opportunitätsfrage ist, bei der es sich um die Mittel und Wege handelt, den Pauperismus einzuengen, damit er nicht unaufhörlich an Ausdehnung gewinne, und die Lage der Arbeiter und des gemeinen Mannes günstiger zu gestalten, sondern die eine brennende Principienfrage ist, von deren Lösung der Bestand der menschlichen Gesellschaft abhängt.

Hat man einmal den Grundsatz aufgestellt, daß es Thorheit ist, des Menschen Bestimmung hinaus über die sichtbare Zeitlichkeit zu verlegen, und daß es eine Forderung der aufgeklärten Vernunft ist, sie auf die Welt der irdisch-sinnlichen Dinge zu beschränken und folglich das Glück in dem Genusse zu erblicken, der aus dem Versenken in diese Dinge erwächst, dann ist der Arme unglücklich, und nur dem Reichen blüht das Glück. Die Frage über Reichthum und Armuth unterscheidet sich nicht mehr von der Frage über Glück und Unglück. Tritt aber diese Frage vor das Auge des Menschen, dann werden, ja dann müssen sich alle Kräfte des Menschen auf das Eine concentrieren, sie mit gigantischer Anstrengung zu seinen Gunsten zu lösen; dann kennt er keine Rücksicht mehr und schent vor keinem Mittel zurück, von dem er sich versprechen zu können glaubt, daß es ihn zum Ziele führe. Und darin liegt der ganze Schrecken der socialen Frage für die Gesellschaft, die von Christus sich emancipiert hat. Wenn die wenigen Reichen den vielen Armen als Glückliche den Unglücklichen gegenüberstehen, woher haben denn jene das Privilegium glücklich zu sein, und wer verdammt denn diese zum Unglück? Lebt etwa der Glückseligkeitstrieb nur im Reichen, bewegt er nicht auch des

Digitized by Google

Armen Herz? Oder soll dieser ihn in seiner Brust niederkämpfen, nur damit der Reiche das Glück in ungestörter Ruhe weiter fortgenießen könne? Nein, der Arme wird und kann den Glückseligkeitswunsch nicht ersticken, und darum wird und muss er zum geschworenen Feinde des Reichen werden, ja er ist es schon, weil er in ihm nicht nur den rechtlos Glücklichen, sondern auch den auf Kosten seines Glückes glücklich Gewordenen sieht. Zähneknirschend nimmt er wahr, daß der Reiche, während er im Glücke schwelgt, gleichberechtigte Menschen zwingt, unter Noth und Entbehrung für ihn Sclavendienste zu verrichten, und die Mittel für sein Epikuräerthum herbeizuschaffen. Bedrücker nur mehr sind ihm die Reichen, die Parasiten gleich von seinem Schweiße sich mästen. Darf es uns wundern, daß Erbitterung in dem Herzen der Armen aufsteigt? Wenn einige Wenige vor ihren Augen von Genuss in Genuss sich stürzen und oft in einer einzigen Stunde ihres unbändigen Genusslebens mehr verschleudern, als ein armer Familienvater durch saure Arbeit in Wochen zu verdienen vermag, Millionen Anderer hingegen in Armuth und Elend darben, dann können wir von den Armen, denen man den Himmel geraubt hat und die Erde nicht geben will, nichts anderes erwarten, als daß tödtlicher Haß gegen die Reichen sich ihrer bemächtigt und sie auf Rache zu sinnen beginnen gegen das vermeintliche Unrecht, das diese grausamen herzlosen Glückskinder ihnen zufügen. Der Krieg der riesenhaft anschwellenden Heeresmassen der Armen gegen die Reichen und Besitzenden wird unvermeidlich, und keine Macht der Erde kann den Zusammenstoß zwischen den zwei feindlichen Parteien, in welche die von Gott apostasierte Welt sich theilt, auf die Dauer verhindern. Und furchtbar wird dieser Zusammenstoß sein, wie es kein anderer sein kann. Man denke doch nur, daß jene, die zum Kampfe sich erheben, Unglückliche sind, die nicht nur mit der Kraft der Verzweiflung, welche das Bewusstsein verleiht, daß Alles auf dem Spiele steht, nach dem Glücke ringen, sondern auch von blinder Rachewuth durchglüht die Glücklichen zur Rechenschaft zu ziehen entschlossen sind für den Druck, unter dem sie seufzten, und das Unglück, in dem sie weilten. Es ist zu fürchten, daß bei diesem Zusammenstoße die menschliche Gesellschaft in Thränen und Blut erstickt werde.

Die Reichen und Besitzenden dürfen sich da nicht mit dem Gedanken beruhigen, daß die heilige Macht des Rechtes sie vor

Digitized by Google

dem Angriffe der Besitzlosen schirmen werde. Schwer nur läßt man ab von alten Vorurtheilen. Ja wo die heilige Macht des Rechtes noch Geltung hat, da ist ja überhaupt ein socialer Zustand, wie wir ihn geschildert, und eine sociale Frage in der Gestalt, die wir gezeichnet haben, gar nicht möglich; aber man vergesse nicht, daß es in einer Gesellschaft, die von Gott losgelöst, auf der Gottesläugnung beruht, für die heilige Macht des Rechtes keinen Platz gibt. Wo immer es keine religiös-sittliche Ordnung mehr gibt, da sind Recht und Pflicht nur leere Namen: Vorurtheile nur, an denen die unabhängige Vernunft mit Verachtung vorübergeht. Gott, Autorität und Eigenthum, sagte einst Proudhon, den die Welt als den exorbitantesten Socialisten kennt, machen im Grunde genommen nur Eine Idee, nur Ein Prinzip aus. Fällt die Idee Gottes, dann fallen Autorität und Eigenthum. Die Verneinung, aus der Religionslosigkeit folgt, findet ihre Vollendung in der Verneinung jeder Autorität und jedes Eigenthums. Und lange vor ihm sprach sich Weishaupt in dem Gesetzbuch der Illuminaten über den obersten Grundsatz seiner Stiftung folgendermaßen aus: Freiheit und Gleichheit sind die wesentlichsten und ursprünglichsten Rechte des Menschen. Die Religion allein und die Macht der Regierenden griffen in dieselben ein und vernichteten sie. Wollen wir also den Menschen in seine wesentlichen und ursprünglichen Rechte wieder einsetzen, dann haben wir den Anfang damit zu machen, daß wir alle Religion untergraben, alle Regierung stürzen und mit der Aufhebung des Eigenthums endigen.

Viel inniger, als man es anzunehmen pflegt, hängen die drei Ideen, Freiheit, Gleichheit, Gemeinschaftlichkeit, die verbunden das Losungswort sowohl der alten als der neuen Socialisten ausmachen, zusammen. Denn ohne Gemeinschaftlichkeit gibt es keine Gleichheit, und ohne Gleichheit gibt es keine Unabhängigkeit. Und wer die Freiheit und Unabhängigkeit für ein ursprüngliches unantastbares Recht des Menschen erklärt, der kann, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen, sich nicht weigern, auch in der Gleichheit und Gemeinschaftlichkeit wesentliche Rechte des Menschen anzuerkennen. Sobald aber diese Anerkennung nothwendig geworden, kann man von einem Rechte des Eigenthums und des Besitzes nicht mehr reden, man muss vielmehr im Eigenthum ein flagrantes Unrecht sehen, das an der Menschheit verübt wird.

Digitized by Google

Mit Recht wird es als ein Hauptübel unserer Zeit bezeichnet, daß man nicht denkt. Würde man denken, dann würde man nicht von der einen Seite dem Atheismus das Wort reden, und trotzdem von der andern Seite die Namen Recht und Pflicht im Munde führen, als bliebe trotz der Leugnung des wahren lebendigen Gottes dennoch Alles beim Alten. Es bedarf doch nur der natürlichen Logik, um einzusehen, daß man eine Idee nicht verneinen und verwerfen kann, ohne mit ihr alle andern zu verwerfen, die von ihr abhängig und durch sie bedingt sind. Nun ist aber Verpflichtung undenkbar ohne die Idee eines heiligen und gerechten Gottes, und nur durch sie kann sich uns das Recht als eine sittliche Macht, und somit als Recht darstellen. Wie also kann man den Bestand von Recht und Pflicht für gesichert halten, nachdem man den Glauben an Gott für einen Aberglauben erklärt hat? Wir begreifen es, daß der Selbstsucht Alles daran liegen muss, der Verneinung gewisse Schranken zu setzen, über die hinaus sie nicht schreiten kann, ohne ihr unbequem zu werden, und ihre Interessen zu schädigen: aber ihre Bemühungen müssen sich als fruchtlos erweisen, weil die Gesetze der Logik stärker sind, als sie. Möge also immerhin der Reiche und Besitzende sich bemühen, die Gottesleugnung auf das Gebiet zu beschränken, auf dem sie ihm den ersehnten Freibrief für seine Genuss- und Habsucht verleiht, und in ihren Gang einzugreifen, sobald sie voranschreitend sein vermeintliches Recht und die Pflicht Anderer gegen ihn in Frage stellt, vergebens kämpft er gegen die Gesetze der Logik an, die ganz auf der Seite der Armen und Besitzlosen stehen, und ihren Kampf gegen die Reichen und Besitzenden zu einem rechtmäßigen stempeln. Die Idee des Rechtes als sittlicher Macht und die Idee der Pflicht als sittlicher Gebundenheit sind ohne die Idee Gottes nur ein leeres Phantom, das wohl Kinder, aber nicht ernste Männer schrecken kann. Wir scheuen uns deshalb nicht, den Satz auszusprechen, daß es in einer Gesellschaft, die auf der Gottesleugnung als ihrem Fundamente beruht, kein Recht, und namentlich kein Eigenthumsrecht geben kann, weil das einzige Princip und der tiefste Grund jedes Rechtes, der ewige lebendige Gott, ihr verloren gegangen ist.

Man ist oft geneigt, den socialistischen Ausspruch: Eigenthum ist Diebstahl, als einen paradoxen Satz zu betrachten, und meint ihm Ehre genug zu erweisen, wenn man ihn mit verächtlichem vornehmen Lächeln erwähnt: aber man macht sich die Sache gar

Digitized by Google

zu leicht. Man vergisst, daß in der atheistischen Annahme, das Glück des Menschen bestehe in irdischem Genusse, bedeutende Gründe für jenen Satz sprechen und ihm einen Sinn geben, durch den er bestechend wirkt.

Wir wollen nicht wiederholen, daß die Unabhängigkeit und Freiheit, die mit dem Abfalle von Gott als unveräußerliches Recht des Menschen anzusehen ist, nothwendig jene Gleichheit und Gemeinschaftlichkeit, die das Eigenthum als ein Verbrechen wider ein wesentliches Recht des Menschen erscheinen lassen, nach sich zieht, sondern wir wollen uns mit einem Beweise begnügen, gegen dessen Stichhaltigkeit wohl schwerlich etwas eingewendet werden dürfte.

Da das Recht auf die Glückseligkeit mit der menschlichen Natur selbst gegeben ist und somit zum Begriffe des menschlichen Seins und Lebens gehört, so lässt es sich nicht leugnen, daß der Mensch ein unbestreitbares Recht auf die Glückseligkeit besitzt. Ebenso wenig also lässt es sich leugnen, daß dem Menschen ein unverletzliches Recht auf Alles das innewohnt, ohne das er des Glückes verlustig ginge, und wodurch allein er glücklich sein kann; denn ohne dieses Recht wäre jenes Recht nur ein chimärisches. Wenn somit des Menschen Glück im Genuss der irdisch-vergänglichen Dinge gelegen ist, so ist das Recht des Menschen auf sie ein unbestreitbares und unverletzliches, und jede Schranke, die ihm nach dieser Seite hin gezogen wird, muss als ein augenscheinliches Unrecht betrachtet werden. So wie nun alle Menschen die gleiche Natur haben, so besitzen auch alle das gleiche Recht auf die Glückseligkeit, d. h. auf den Genuss der sinnlich-irdischen Dinge. Was dieses Recht, oder die Gleichheit desselben verhindert oder aufhebt, trägt den Charakter eines schreienden Unrechtes an sich. Es liegt aber auf der Hand, daß das Eigenthum sowohl das Recht, als auch die Gleichheit des Rechtes Aller auf den Genuss der sinnlich-irdischen Dinge verletzt. Es hindert ja nicht nur die Besitzlosen an diesem Genusse, sondern bewirkt auch, daß derselbe nicht allen Besitzenden in gleichem Maße, sondern je nach der Größe und dem Umfange ihres Besitzes offen steht. Wir haben also im Eigenthum einen Eingriff in das unveräußerliche Recht der Menschen und einen Diebstahl zu sehen, dessen sich der Eigenthümer an der Menschheit schuldig macht.

Man mag somit den Socialismus mit Abscheu betrachten und mit Ekel von sich weisen, allein Niemand kann es bestreiten, daß

Digitized by Google

er, wenn die Verdrängung Gottes aus dem Kreise des Denkens und Lebens als berechtigt angesehen wird, von vornherein nicht als unberechtigt zurückgewiesen werden kann. Wird die Anschauung von der Bestimmung des Menschen, die aus der Verwerfung des Gottesglaubens nothwendig hervorgeht, aufrecht gehalten, dann sehen wir wenigstens nicht, wie der Socialismus des Irrthums beschuldigt, geschweige denn überführt werden könnte. Im Gegentheil, es will uns bedünken, daß der Socialismus die einzige Gesellschaftstheorie ist, die Anspruch darauf erheben kann, aus dem einmal aufgestellten Princip als regelrechte Schlussfolgerung hervorzugehen.

Indes, wenn wir dem Socialismus auch zugestehen müssen, daß er die Consequenz für sich hat, so sind wir doch weit entfernt davon, seinen Ursprung auf die Liebe zur Wahrheit zurückzuführen; wir halten ihn vielmehr für eine Ausgeburt der Heuchelei und Lüge. Es ist unsere tiefste Ueberzeugung, daß sich hinter dem Gerede von Brüderlichkeit unter den Menschen und von Gleichheit und Gemeinschaftlichkeit der Güter nur die ekelhafteste Selbstsucht birgt, die das fremde Eigenthum zerstören muss, um ihre Zwecke zu verwirklichen. Das selbstsüchtige Individuum strebt bewusst oder unbewusst darnach, durch Zerstörung alles Individuellen, das außer ihm liegt und in einen gewissen Gegensatz zu ihm tritt, eine Allgemeinheit zu schaffen, über die es selber nach Gefallen schalten und walten kann. Was es in Andern bekämpft und verflucht, das wird es über kurz oder lang für sich selber in Anspruch nehmen. Bei dem Princip, das in der atheistischen Voraussetzung unanfechtbar ist, werden ewig Freiheit, Gleichheit und Gemeinschaftlichkeit eine Forderung der Logik bleiben; ewig werden die Denkgesetze diese Dreiheit des Socialismus als höchste Lebensweisheit erscheinen lassen; aber zugleich wird die Selbstsucht ewig die nämliche Dreiheit zur Unmöglichkeit machen und nur den einen Wert ihr lassen, der Deckmantel zu sein für die Selbstsucht der Armen und Besitzlosen in ihrem Kampfe wider die Selbstsucht der Reichen und Besitzenden. Das Losungswort des Socialismus ist nichts anders, als ein wüster Schlachtruf der Selbstsucht; ein Wort des Friedens ist er nicht und kann er niemals sein. Täuschung ist es, wenn man sich dem Gedanken hingibt, der Socialismus hebe den gegenwärtigen socialen Zustand auf, und setze an seine Stelle einen anderen glücklicheren. Wohl wird er vernichtend

Digitized by Google

in die gegenwärtigen Zustände eingreifen, aber nicht um einen neuen zu schaffen, sondern nur, um für den alten in veränderter Gestalt Raum zu machen. Kommt er zum Siege, dann werden allerdings die Rollen getauscht und ihre Träger gewechselt werden, allein das Spiel wird das alte sein. Bereitwillig geben wir zu, daß der Socialismus eine Antwort auf die sociale Frage sei, aber daß er eine Lösung derselben sei, wird kein denkender Mensch behaupten wollen. Er wird entweder die Gesellschaft in ihre Atome auflösen und den Krieg Aller gegen Alle proclamieren, oder aus dem Chaos eine neue Gesellschaft hervorgehen lassen, die der alten, wie ein Ei dem andern ähnlich sein wird.

Doch, um auf unseren Gegenstand zurückzukommen, es ist uns nicht unbekannt, daß man den Staat zur Quelle des Eigenthumsrechtes hat machen wollen. Aber kann denn die Berufung auf den Staat als letzte Rechtsquelle ernst gemeint sein? Abgesehen davon, daß eine Berufung auf den Staat in dem Munde der Reichen und Besitzenden bei den modernen Staatseinrichtungen meist nur eine Berufung auf sich selbst ist, so möge man es nur versuchen, sich rückhaltslos eine Antwort auf die Frage zu geben, woher denn dem Staate der staunenswerte Vorzug komme, Quelle des Rechtes zu sein, und man wird es sich nicht verhehlen können, daß jene Berufung unvernünftig und nichtig ist. Unerfindlich ist es uns, durch welche Gründe der von Christus und Gott apostasierte Staat diejenigen zurückweisen könnte, die sich weigern würden, seine Autorität anzuerkennen, und dieselbe für Anmaßung erklären würden. Mit dem Hinweise auf die Souveränität und Unabhängigkeit des Staates kann die Sache offenbar nicht abgethan werden. Um nicht zu sagen, daß Souveränität und Autorität des Staates im Grunde genommen nicht zwei verschiedene Dinge, sondern das Nämliche sind, und somit jene nicht die Wurzel dieser zu sein vermag, so ist es denn doch wohl klar, daß bei der Voraussetzung des Atheismus die Staatssouveränität nur ein Ausfluß der Souveränität und Unabhängigkeit des Volkes sein kann; und wenn sie als solche nicht anerkannt wird, nur ein fortgesetztes Attentat auf das Volk ist. Unsers Wissens aber ruft Niemand derjenigen, die den Besitzlosen gegenüber auf ihr Recht pochen, die Volkssouveränität als die letzte Quelle seines Besitzrechtes an. Und in der That müßte er den Verstand verloren haben, wenn er es thäte, indem er sich selbst mit gebundenen Händen seinen Feinden

Digitized by Google

überlieferte. Welchen Sinn kann also die Berufung auf den Staat, als Quelle des Besitz- und Eigenthumsrechtes haben? Nach Verwerfung des Gottesglaubens kann von einem Rechte, das sittliche Macht wäre, keine Rede mehr sein; jede Frage des Rechtes wird zu einer Frage der physischen Macht. Folglich kann in einem atheistischen Staate kein anderes Recht und keine andere Autorität gedacht werden, als die mit der physischen Macht Eins sind und die mit ihr stehen und fallen. Ist dem nun so, so kann die Berufung der Besitzenden auf den Staat als Quelle ihres Rechtes nur den Sinn haben, die Staatsgewalt trete für ihren thatsächlichen Besitz ein. Nun das geben die Besitzlosen zu. Weit entfernt davon, es in Zweifel zu ziehen, arbeiten sie vielmehr unverdrossen daran, den Besitzenden den Staatsschutz zu entziehen, um Mann an Mann mit ihnen zu kämpfen. Aber wer wird sie davon überzeugen, daß ein Besitz dadurch, daß ihm der Staatsschutz zur Seite steht, die Würde und den Namen des Rechtes, vor dem sich das vernünftige Wesen zu beugen habe, in Wahrheit und Wirklichkeit erlangt? Wo die Gottesleugnung herrscht, da werden sich die Armen und Besitzlosen nie dazu verstehen, in den Reichen und Besitzenden ein Eigenthumsrecht, das eine Schranke für ihre Begierlichkeit bildet, anzuerkennen; im Gegentheil, gestützt auf die Gesetze des menschlichen Denkens, werden und müssen sie das Eigenthum als Ungerechtigkeit brandmarken.

Es müssen sich folglich die Reichen und Besitzenden mit der physischen Gewalt, als dem ausschließlichen Titel des Rechtes, auf das sie pochen, begnügen. Und in der That, nachdem mit der Verwerfung des Gottesglaubens die sittliche Ordnung gefallen, und ein Recht, das sittliche Macht wäre, unmöglich geworden, ist man gezwungen, die brutale Macht mit dem Glorienscheine des Rechtes zu umgeben. Es lohnt sich der Mühe, etwas näher auf diesen Gedanken einzugehen, indem wir nur so darthun können, wie schwach die Stütze ist, die einzig den bedrohten Reichen bleibt.

Vor Allem führen wir einige Zeugnisse an, denen man wohl nicht jede Beweiskraft absprechen wird. Der Geist, der offen die Gottesleugnung und die Vergötterung des Menschen auf sein Banner geschrieben hat, und sie zu Fundamenten des öffentlichen gesellschaftlichen Lebens zu machen bestrebt ist, ist kein neuer. Stets hatte er seine Adepten, die der Menschheit, falls sie ihm Heerfolge

Digitized by Google

leiste, den Zugang zum Paradiese goldener Freiheit und beseligender Lust versprachen. Drastischer können uns dieselben kaum geschildert werden, als es im zweiten Hauptstücke des Buches der Weisheit geschieht. Man möchte glauben, sie seien bei gewissen Philosophen und Naturforschern der Neuzeit in die Schule gegangen. Wie stellten sich nun diese materialistischen Gottesleugner den Begriff des Rechtes vor? Sit autem fortitudo nostra lex justitiae, sagten sie. Alles das ist Recht, wozu wir die Macht haben. Nur unser Interesse, unseren Willen, unsere Macht haben wir bei unserem Thun und Lassen zu Rathe zu ziehen, alles Uebrige hat uns nicht zu kümmern. Denn einen Gott, dem wir Rechenschaft schuldigten, gibt es nicht, und deshalb kennt unsere Freiheit keine andere Schranken, als jene, die unserm Können gezogen sind.

Man erwidere uns nicht, daß der heilige Schriftsteller an dem angeführten Orte uns Gottesleugner vorführe, die eben nur Lebemenschen, nicht aber denkende Philosophen waren, und deshalb sich zur jener exorbitanten Behauptung hinreißen ließen. Denn, angenommen, daß dem so sei, ist es uns ein Leichtes, Zeugen beizubringen, die unzweifelhaft der Zunft denkender Philosophen angehörten. Man lese nur, was Plato im zehnten Buche von den Gesetzen über die Anschauungen jener berichtet, deren philosophisches System auf der Grundlage der Gotteslängnung aufgebaut war. Wie die Gottheit und die Religion, so lehrten sie, nur Menschenerfindung sind, so hat man auch Recht und Gerechtigkeit nur als menschliche Erfindung zu betrachten. Recht hat der Mensch zu Allem, wozu er die Macht hat. Man kann darum das ganze Naturrecht in den einen Satz zusammenfassen: Bringe alle Uebrigen unter deine Macht und sei selbst Niemanden unterthan. Sie erkannten also kein anderes Recht an, als das Recht des Stärkeren, keine andere Freiheit, als die Ungebundenheit, die sich so weit erstreckt, als die physische Macht. Es liegt aber auf der Hand, daß solches Recht und solche Freiheit nichts weiteres sind, als, je nach der verschiedenen Betrachtungsweise, das Recht und die Freiheit der Unterdrückung, und das Recht und die Freiheit der Empörung.

Damit man aber nicht glaube, daß derartige Anschauungen nur alten Gottesleugnern eigen waren, rufen wir unsern Lesern die bekannte Lehre Spinozas, des Vaters des modernen Pantheismus, das heißt des modernen Atheismus in der Form der Selbst-

Digitized by Google

vergötterung der Creatur, ins Gedächtnis. Nach ihm ist des Menschen Macht des Menschen Recht. Folglich muss demjenigen das höchste Recht über Alle zugesprochen werden, dem die höchste Macht zur Verfügung steht, die ihn in die Lage versetzt, Alles zu thun, was er will, und Alle zu zwingen, sich seinem Willen zu fügen. Die höchste Macht hat kein Gesetz, sondern sie ist selbst Gesetz, und alle ihre Verfügungen, die widersinnigsten nicht ausgenommen, sind Gesetze, denen sich Alles zu unterwerfen hat. Kann man noch schamloser der willkürlichsten und niederträchtigsten Tyrannei das Wort reden? Aber der atheistische Staatslehrer ist damit noch nicht zufrieden. Da nun diejenigen, fährt er fort, in deren Händen die höchste Macht und somit die Regierung liegt, allein das Recht zu Allem haben, und alles Recht von ihrem Willen abhängt, so kann es auch kein sogenanntes geistliches Recht geben, das anders als durch sie bestände. Auch die Religion erhält erst durch ihren Willen eine Rechtskraft, nur durch diesen kann Gott ein besonderes Reich unter den Menschen haben, von ihm hängt Alles ab, was wie immer zu diesem Reiche gehört. Nun, weiter kann das Recht der Unterdrückung und die Freiheit der Tyrannei wohl nicht getrieben werden.

Aber neben diesem Rechte stellte Spinoza ein anderes Recht, und er musste es stellen, wenn er seinen Principien treu bleiben und nicht mit der einen Hand niederreißen wollte, was er mit der andern erbaut hatte. Es ist das Recht der Empörung und Revolution. Nur so lange, sagt er, kömmt der herrschenden Macht das Recht zu, alles zu gebieten, was sie will, als sie thatsächlich die höchste Macht ist. Gelingt es, sie von dem Gipfel, den sie einnimmt, herabzustürzen, so hat sie dadurch ihr Recht verloren; all ihr Recht geht auf die stärkere Macht über, der sie unterlag. So oft also die Regierten und Unterdrückten die Macht besitzen, den Kampf gegen die herrschende Macht aufzunehmen, haben sie auch das volle Recht dazu, und somit ist jede Erhebung von ihrer Seite wider dieselbe nur ein Gebrauch ihres Rechtes. Neben dem Rechte der Regierung und ihm gegenüber muss das Recht der Revolution, und neben dem Rechte der Unterdrückung und Vergewaltigung und ihm gegenüber das Recht der Empörung und des Aufstandes anerkannt werden.

Die späteren Pantheisten und ganz besonders der Staatsphilosoph Hegel sind echte Söhne Spinozas, und keiner von ihnen

Digitized by Google

ist, was die Sache selbst angeht, über ihn hinausgekommen. Wenn Hegel, der im Staate den eigentlichen, präsenten Gott sieht, durch sein System gezwungen, die Staatsallmacht als ein unbestreitbares Dogma aufstellen musste, so musste ihm, kraft des gleichen Systems das Recht der Revolution nicht weniger als ein unzweifelhaftes Dogma gelten. Und in der That, die Junghegelianer scheuten sich nicht, die Revolution nicht nur für ein Recht, sondern auch für eine Pflicht zu erklären, und in sie das eigenthümliche Leben des Staates zu verlegen.

Wenn uns übrigens auch gar keine Zeugnisse vorlägen, die Natur der Dinge selbst redet so laut, daß man sie nicht überhören kann. Es bedarf keines Beweises, daß, wenn es keinen Gott außer und über dem Menschen gibt, jeder Mensch in sich betrachtet unabhängig ist, und somit das Recht besitzt, seine Souveränität und Unabhängigkeit zur vollen Geltung zu bringen. Heißt das nun aber etwas Anderes, als daß, wie Spinoza folgerichtig lehrte, des Menschen Macht des Menschen Recht ist, und dieses soweit geht, als jene sich erstreckt? Wenn man somit bis dahin glaubte, es gebe außer der Macht ein Recht, das selbst, wenn auch in einem anderen Gebiete Macht sei, so war das nur ein Köhlerglauben. Es gibt kein Recht, als nur die Macht, und jede Frage des Rechtes ist nur Machtfrage. Und darum ist auch jeder Gebrauch der Macht nur Gebrauch eines unveräußerlichen Rechtes, und hat dadurch allein, daß er ein solcher ist, und die Souveränität und Unabhängigkeit des Menschen bejaht, seine Vollberechtigung. Eine einfache Anwendung dieser Grundsätze auf den Staat führt uns zu der Schlussfolgerung, daß die Leiter desselben keinen anderen Titel ihres Regierungsrechtes besitzen, als die Macht, mit der sie das Volk niederhalten, daß diese Macht die alleinige Norm ihrer Regierungsthätigkeit und das Princip ist, das jeden ihrer Regierungsacte autorisiert und heiligt. Allerdings haben wir sie als Bedrücker des Volkes zu betrachten; allein das ändert an der Sache nichts, das gehört im Gegentheil zu ihrem Wesen. Denn sie haben die Macht, und mit ihr und in ihr kraft ihrer absoluten Unabhängigkeit das Recht der Bedrückung und Unterdrückung. Indes auch das Volk, das regiert wird, ist souverän und unabhängig, wird jedoch durch eine Macht, die größer ist als die eigene, daran gehindert, seiner Unabhängigkeit den gehörigen Ausdruck zu geben. Durch jene Macht beschränkt, ist es

Digitized by Google

gezwungen, die ihm von ihr nach Belieben angelegten Fesseln so lange zu tragen, bis es zu einer Macht gelangt, die mit jener sich messen kann. Nicht weniger nämlich, als die Leiter des Staates das Recht haben, der Souveränität und Unabhängigkeit des Volkes Schranken zu ziehen, hat das Volk das Recht, die gezogenen Schranken niederzureißen, und die Macht zu zermalmen, die seine Souveränität verletzte. Ebenso heilig als das Recht der Bedrückung und Unterdrückung in den Lenkern des Staates, ist das Recht der Revolution im regierten und deshalb bedrückten Volke. Man erwidere uns nicht, daß es ein Unding sei: von der einen Seite das Recht der Bedrückung und Unterdrückung, und von der andern Seite ihm gegenüber das gleichgeltende Recht der Revolution und Empörung. Das geben wir ja bereitwillig zu, aber wir behaupten zugleich, daß es kein Mittel gibt, diesem Unding aus dem Wege zu gehen, wenn man am Atheismus festhält.

Oder will man denn die Gedankenlosigkeit so weit treiben, daß man trotz der Verwerfung des Gottesglaubens von der Heiligkeit der Autorität und der Unverletzlichkeit des Gesetzes reden will? Man betrüge doch sich selbst und Andere nicht. Hat der Mensch Gott vom Throne gestürzt, und seine Abhängigkeit von ihm geleugnet, dann gibt es überhaupt für ihn keine Abhängigkeit mehr außer jener, die ihre Wurzel ausschließlich in der Macht hat, die ihn niederhält, und die eigentlich nur den Zustand des thatsächlichen Unterdrücktseins durch eine größere Macht bedeutet. Denn jede anderartige Abhängigkeit hat ihren letzten und tiefsten Grund in der Abhängigkeit von Gott, oder ist vielmehr nur eine Anwendung und Bethätigung dieser Abhängigkeit. Mit der Idee Gottes wird die Idee der Autorität und des Gesetzes vernichtet; mit ihr fällt das einzige Princip des Gehorsams und der Unterwürfigkeit. Keine Tugend mehr ist der Gehorsam, sondern Schwäche, die von der Vernunft verdammt wird, und mit der Würde der Menschennatur unvereinbar ist. Proudhon hatte ganz Recht, als er die Freiheit, die bei der Voraussetzung des Atheismus dem Menschen eignet, die Negation jeder Autorität nannte. Wenn es also keinen Gott außer und über dem Menschen gibt, dann müssen wir ebenso sehr, als wir denjenigen, die im Besitze der Macht sind, das Recht der Bedrückung zuschreiben, in jenen, die unter ihrem Drucke zu seufzen genöthigt werden, das Recht der Empörung anerkennen. Das Recht der Revolution gehört zu einer Ge-

Digitized by Google

sellschaft, die auf Gottesleugnung und Selbstvergötterung des Menschen beruht, wie der Schatten zum Körper.

Aus diesen Auseinandersetzungen nun ergibt sich bis zur Evidenz, daß die Reichen und Besitzenden, falls sie keinen anderen Rechtstitel ihres Besitzes haben als die physische brutale Macht, die ihnen zu Gebote steht, und keinen anderen Schutz als die Staatsgewalt, die für sie eintritt, im permanenten Kriegszustande mit den Armen und Besitzlosen stehen. Diese werden die Ketten tragen, in die jene sie geschmiedet, aber nie werden sie aufhören, daran zu rütteln; sie werden den Nacken unter der wuchtigen Hand, die sie niederdrückt, beugen, aber mit Ingrimm werden sie daran arbeiten, den Augenblick herbeizuführen, der es ihnen ermöglicht, die Ketten zu zersprengen, das Joch abzuwerfen und ihre Unterdrücker zu vernichten. Und wenn dieser Augenblick gekommen ist, und sie durch Gewalt die feindlich gegenüberstehende Gewalt brechen und Unterdrücker ihrer Unterdrücker werden, machen sie nur von einem Rechte Gebrauch, das nicht weniger heilig ist als das Recht, dessen die Besitzenden sich rühmen. Ist es nun aber möglich, daran zu zweifeln, daß dieser Augenblick kommen wird, und die Besitzenden, die nur an die physische Gewalt appellieren können, einer Katastrophe entgegengedrängt werden, die ihnen mehr als nur den Besitz rauben wird? Jeder Zweifel daran wäre eine unerklärliche Blindheit. Oder kann sich denn ein vernünftiger Mensch einreden, irgend eine Macht der Erde sei im Stande, ein wogendes Geistermeer zu beruhigen und es zu beschwören, auf daß es nicht wild stürmend Alles verschlinge, was von seinen brausenden Wogen berührt wird? Weiß man denn nicht, daß alle Erdengewalt unsichtbaren geistigen Gewalten gegenüber nur Ohnmacht ist? Auf dem Gebiete, auf welchem menschliches Leben sich bewegt, entscheiden nicht Bajonette, sondern Ideen und Principien Alles. Die Ideen, die in der Seele der Menschen leben, und die Principien, die ihr Denken beherrschen, sind eine Macht, die von Tag zu Tag wachsend sich Alles unterwirft, und der zuletzt selbst die physische Gewalt dienstbar wird. Man möge immerhin eine zeitlang dem Drange derselben nach Verwirklichung in den verschiedenen Verhältnissen des Menschenlebens wirksamen Widerstand entgegensetzen können, der Moment muss kommen, in dem Alles zusammenbricht, was ihrer Verwirklichung hindernd in den Weg tritt, in dem selbst die Träger der Bajonette, von ihnen erfasst

Digitized by Google

und durchdrungen, in ihrem Dienste stehen werden. Daß man doch immer wieder die Wahrheit übersehen mag, die nicht nur durch die Vernunft, sondern auch durch die Geschichte bezeugt wird, daß den Ideen, die im Geiste der Menge Wurzel fassen, die Zukunft gehört, daß sie unfehlbar zum vollständigen Siege führen, wenn sie nicht aus ihrem Besitzstande verdrängt werden. Nur Eine Macht gibt es, die ihren Siegeslauf hemmen kann, es ist die Macht der Wahrheit. So lange diese nicht, vor Allen von den Reichen und Besitzenden anerkannt, so lange ihr nicht das ganze gesellschaftliche Leben unterworfen wird, ist der sociale Abgrund, dem wir mit Riesenschritten entgegeneilen, unvermeidlich, und bleiben alle Mittel, die zur Milderung der socialen Lage angewendet werden, nur Palliativmittel; man wird durch sie den Zusammensturz der Gesellschaft vielleicht aufhalten, aber nicht verhindern.

Wird also dem Atheismus, in welcher Gestalt er auch auftreten mag, nicht die Maske vom Gesichte gerissen, so daß er als dämonische Lüge vor den Augen der Menschen stehe; wird er nicht als ein Verbrechen betrachtet, das an dem Menschen und seiner Würde begangen wird; wenn nicht der Gottesglaube und die Religion wieder zu dem gemacht werden, was sie sind, zum Fundamente der Gesellschaft, und zur Seele, die das ganze gesellschaftliche Leben in all seinen Verzweigungen durchdringt, so ist der volle Sieg der Socialdemokratie mit allen Greueln, die er im Gefolge hat, nur mehr eine Frage der Zeit. Möchte man doch wenigstens von seinen Feinden lernen. Wir haben ja die unumwundene Erklärung eines der Hauptvertreter der Socialdemokratie, daß es um diese geschehen sei, wenn man das Dasein Gottes zugebe. Wir wissen aus dem oft und in verschiedenster Weise abgelegten Geständnis der Verbreiter und Befolger jener teuflischen Lehre, daß Atheismus und Religionslosigkeit nicht weniger nothwendig zu ihr gehöre, als die Wurzel zum Baume, und das Fundament zum Gebäude. Et nunc reges intelligite, erudimini, qui judicatis terram.

Digitized by Google

Wiederaufleben der durch eine begangene schwere Sünde ertödteten Verdienste.

Von Johannes Scheller S. J.

Unter den vielen, tief in das christliche Leben eingreifenden Fragen der Dogmatik nimmt unseres Erachtens einen hervorragenden Platz ein die in den theologischen Werken früherer Jahrhunderte allgemein behandelte, jetzt häufig kaum berührte Doppelfrage:

1. Ob die durch eine begangene schwere Sünde ertödteten Verdienste (merita mortificata) nach erlangter Gnade der Rechtfertigung wieder aufleben, und

2. Ob die durch das Sacrament der Buße oder durch einen Act vollkommener Reue nachgelassenen Sünden ebenso wieder aufleben, wenn der Mensch das Unglück hat, von Neuem in schwere Sünde zu fallen.

Die erste Frage beantworten alle scholastischen Theologen mit dem hl. Thomas an der Spitze bejahend, die zweite mit sehr wenigen Ausnahmen, verneinend.

Es dürfte nicht ohne Nutzen sein, die Gründe dieser Ansicht vorzulegen und auf ihren Gehalt zu prüfen, mit anderen Worten, zu untersuchen, ob und wie sich diese Ansicht aus den Quellen der Offenbarung und dem Zusammenhange der Glaubenswahrheiten nachweisen lasse.

Digitized by Google

Die Wichtigkeit der Beantwortung dieser Doppelfrage und ihrer Begründung liegt auf der Hand. Denn wie die bejahende Antwort auf die erste Frage geeignet ist, den Bußgeist in dem in schwere Sünde gefallenen Menschen zu wecken und ihn zu schleuniger Umkehr und Aussöhnung mit Gott anzuspornen: so wird die verneinende Antwort auf die zweite Frage den in schwere Sünde gefallenen Christen nicht blos vor Verzweiflung bewahren, sondern auch ein Sporn für ihn sein, nicht länger im Zustande der Todsünde zu verharren, sondern vielmehr durch aufrichtige Buße sich mit demjenigen wieder auszusöhnen, der, was er einmal im Schuldbuche des Menschen getilgt, nicht wieder in dasselbe einträgt und ihm anrechnet.

Wir stellen an die Spitze dieser Abhandlung den Ausspruch des Apostels (Röm. 11, 29): ‚Unbereuet sind die Gnadengaben und die Berufung Gottes'. Wohl ist es wahr, der Apostel sagt dieses nur mit Bezug auf das israelitische Volk. Denn V. 25. theilt er den christlichen Römern ein Geheimnis mit zu dem Zwecke, daß sie selber weise seien. Es bezieht sich auf die Verblendung (griech: ‚Verstockung'), die bei Israel eintrat und fortdauern wird, bis die Vollzahl einginge in das neue, sichtbare Gottesreich, die Kirche, in die einzutreten alle Menschen berufen sind. ‚In Betracht des Evangeliums', fährt der Apostel fort (V. 28), ‚sind sie (die Israeliten) allerdings verfeindet; in Anbetracht der Auserwählung aber sind sie geliebt der Väter wegen'. Er will sagen: Insofern ihre Auserwählung, d. h. die ganze Vorzeit und Ausstattung des israelitischen Volkes in Betracht kommt, stehen sie immer da ‚als von Gott geliebt um der Väter willen'. Denn wenngleich Gott eben wegen Verstocktheit der Mehrzahl der Juden sie jetzt nicht lieben kann, vielmehr sie strafen muss, so entzieht er ihnen, eben weil er treu die Verheißungen hält, die er den Vätern gemacht, doch nicht schlechthin und unwiederbringlich seine Huld. Immer noch sind sie ein Gegenstand seiner besondern Nachsicht und Erbarmung, bis er sie zum Eintritt in seine Kirche führe. ‚Denn', und nun gibt der Apostel den Grund für das Gesagte an V. 29: ‚unbereuet sind die Gnadengaben und die Berufung Gottes'. Was nämlich Gott beschlossen, reuet ihn nicht, was er einmal gegeben, nimmt er nicht zurück. Ungeachtet der vorausgewussten Untreue Israels also, ja gerade dadurch, daß Gott auch diese Untreue Israels mit göttlicher Weisheit auf-

Digitized by Google

nahm in den Plan seiner Vorsehung, um seine Absichten auszuführen und zu erreichen, gerade deshalb wird auch sein ursprünglicher Beschluss bezüglich der Begnadigung Israels (V. 31) in Erfüllung gehen.

Mit dieser Folgerung jedoch, die der Apostel aus dem Satze zieht: ‚Unbereuet sind die Gnadengaben und die Berufung Gottes', ist offenbar nicht alles erschöpft, was in ihm liegt. Das beweist schon die Art, wie der Apostel diesen Satz anführt und daraus die künftige Begnadigung Israels ableitet. Mit dem bezeichnenden Worte ‚denn' führt er ihn an. Also will er damit eine allgemeine Wahrheit aussprechen und aus ihr den Beweis ziehen, daß Gott trotz der gegenwärtig zwischen ihm und Israel bestehenden Verfeindung doch seinen Beschluss, Israel wieder in Gnaden aufzunehmen, ausführen werde. Der Satz also: ‚Unbereuet sind die Gnadengaben und die Berufung Gottes', darf nicht auf den einzelnen Fall des israelitischen Volkes beschränkt, er muss vielmehr allgemein aufgefasst und in dem Sinne verstanden werden, daß Gott immer thut, was er verheißen, nie mehr zurücknimmt, was er einmal gegeben, natürlich wenn er absolut und nicht etwa bedingnisweise etwas verheißen oder gegeben hat.

Das der Grund, warum wir diesen Ausspruch des Apostels an die Spitze dieser Abhandlung stellen. Denn er enthält den Grund, warum die durch eine schwere Sünde ertödteten Verdienste nach erlangter Gnade der Rechtfertigung wieder aufleben, hingegen die durch das Sacrament der Buße oder durch einen Act vollkommener Reue nachgelassenen Sünden nicht wieder aufleben, im Falle der Mensch abermals eine schwere Sünde begehen sollte.

I.

Bevor wir jedoch näher auf die erste Frage, betreffend das Wiederaufleben der ertödteten Verdienste eingehen, scheint es zweckmäßig den Begriff des Verdienstes in der theologischen Bedeutung des Wortes genauer zu bestimmen, ebenso was man im Allgemeinen unter dem Wiederaufleben dieser Verdienste zu verstehen hat.

Verdienst in seiner allgemeinen Bedeutung nennt man concret ein Werk, dem Entlohnung oder Belohnung gebürt (cui debetur

Digitized by Google

merces vel praemium); abstract gefaßt versteht man unter Verdienst das Recht auf Entlohnung oder Belohnung (jus ad mercedem vel praemium).

Wenn also die Theologen das Verdienst im Allgemeinen dahin bestimmen, daß es ein sittlich gutes Werk sei, frei vom Menschen im Stande der Gnade und mit ihrer Hilfe in diesem Leben gesetzt, dem Gott als Entlohnung das ewige Leben verheißen, so folgt eben aus den angegebenen Bedingungen des verdienstlichen Werkes für den Menschen ein Recht auf diese Entlohnung von Seite Gottes. Denn erfüllt der Mensch die nothwendigen Bedingungen zu einem solchen Werke, dann ergibt sich daraus für ihn ein Recht auf die Entlohnung, weil Gott in diesem Falle eine solche verheißen hat, mit anderen Worten, weil Gott, so zusagen, mit dem Menschen den Vertrag eingegangen, ihm das ewige Leben zu verleihen, wenn er ein solches Werk verrichtet.

Wir gehen hier natürlich nicht näher auf die Frage ein, ob Gott solche Werke blos aus Treue zu belohnen habe oder auch aus Gerechtigkeit. Wir sind der Ansicht, daß Gott auch aus Gerechtigkeit solche Werke belohne, wohl nicht aus jener, die man justitia commutativa zu nennen pflegt, und deren Wesen darin liegt, daß man das Eigenthumsrecht auf etwas einem Anderen überträgt, unter der Bedingung, daß dieser den Wert dafür dem ersten ausfolge. Eine solche justitia commutativa kann zwischen Gott und dem Menschen, dem Geschöpfe Gottes, schon deshalb nicht angenommen werden, weil so Gott, der Herr des Menschen, dessen Schuldner würde, ja weil überhaupt der Mensch Gott nichts geben kann, was er nicht ohnehin schon ihm aus mehr als einem Grunde schuldet.

Wenn also das Verdienst ein Recht auf Entlohnung gibt, so schuldet Gott solche dem Menschen nur ex justitia distributiva. Denn diese kann ihren Grund im alleinigen Willen und in der Freigebigkeit des Entlohners haben, der das, was ihm gehört und was er Niemanden schuldet, zu einem Gegenstand des Verdienstes für Andere macht, um es dann den Bewerbern nach Maßgabe ihrer Arbeit und ihrer Verdienste zu vertheilen. Darin liegt doch offenbar keine Unvollkommenheit für Gott, die für ihn sich ergeben würde, falls er ex justitia commutativa die verdienstlichen Werke des Menschen mit dem ewigen Leben entlohnen müßte.

Diese Lösung gibt Thomas (in 2. dist. 27. quaest. 1. art. 3. ad 4.): Dicendum, quod in justitia commutativa

Digitized by Google

ille, apud quem quis meretur, efficitur debitor ei, qui meretur, ut patet in illis, qui operationes suas locant in servitium aliorum. Sed in justitia distributiva non requiritur ratio debiti ex parte ejus, qui distribuit. Potest enim ex liberalitate aliqua distribuere, in quorum tamen distributione justitia exigitur, secundum quod diversis, prout eorum gradus exigit, proportionaliter tribuit.

Daß aber Gott nicht blos aus Treue, sondern auch aus Gerechtigkeit die im Stande der Gnade verrichteten guten Werke der Menschen mit dem ewigen Leben belohne, ist Lehre der Offenbarung, die das ewige Leben nicht blos häufig einen Lohn nennt, wie Weish. 10, 17, Matth. 5, 12, Matth. 6, 1, 1 Kor. 3, 8, sondern auch eine Krone des Lebens (Jak. 1, 12), ja sogar eine Krone der Gerechtigkeit (2 Tim. 4, 8). „Im Uebrigen ist mir hinterlegt die Krone der Gerechtigkeit, welche entgegen mir geben wird der Herr an jenem Tage, der gerechte Richter; nicht einzig mir, sondern auch denen, welche liebgewonnen haben seine Ankunft'.

Hier scheint uns der Apostel so recht das Verhältnis auszudrücken, das zwischen dem Menschen und seinem Werke, und Gott und dem ewigen Leben besteht. Gott setzt, so zusagen, das ewige Leben als Preis für die Menschen aus, er bestimmt die Art der Werke, die verrichtet werden müssen, um diesen Preis zu gewinnen. Verrichtet nun der Mensch diese Werke in der von Gott gewollten Weise, dann tritt für Gott ratione fidelitatis et justitiae distributivae eine Art von Verpflichtung ein, dem Menschen den von ihm ausgesetzten Preis auszufolgen d. h. dessen Werke mit dem ewigen Leben zu entlohnen.

Dem ist nicht entgegen, was Augustin sagt (in Ps. 83): Debitorem ipse se fecit (Deus), non accipiendo, sed promittendo. Denn hier nimmt Augustin das Wort accipiendo im Sinne des Bekommens, nicht aber im Sinne des Annehmens (acceptando). Wir können Gott allerdings nichts geben, was ihm nicht ohnehin schon gebürt; denn Alles, was wir sind und haben, kommt von Gott und gehört ihm. Aber er kann doch das ewige Leben als Preis aussetzen für die Menschen, mit der Bestimmung der Werke, die dafür von ihm gefordert werden. Verrichtet nun der Mensch diese Werke unter den von Gott gewollten Bedingungen, dann muss Gott vermöge der Treue in seinen Verheißungen diese Werke annehmen (acceptare), und sie ratione ju-

Digitized by Google

stitiae distributivae mit dem Preise entlohnen, den er dafür ausgesetzt, d. h. mit dem ewigen Leben.

Ist also vom Wiederaufleben der durch eine begangene schwere Sünde ertödteten Verdienste die Rede, so versteht man darunter übernatürliche, im Stande der Gnade verrichtete Werke, die dem Menschen, der sie verrichtet, ein Anrecht auf das ewige Leben verleihen: Diese leben wieder auf, wenn der Mensch durch das Sacrament der Buße oder durch einen Act vollkommener Reue wiederum in den Stand der Gnade zurückversetzt wird.

Es frägt sich nur: Wie ist dieses Wiederaufleben im Allgemeinen aufzufassen? Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, daß die fraglichen Verdienste vor dem Fall in die Todsünde lebendig waren und durch die Todsünde ihr Leben verloren haben. Denn wiederaufleben kann nur, was todt oder ertödtet war, und so kann ebenfalls nichts ertödtet werden, was früher nicht lebendig gewesen. Die fraglichen Verdienste nun waren früher lebendig, weil im Stande der Gnade erworben, der ja ein Stand übernatürlichen Lebens für den Menschen ist. Und sie waren nicht blos im Augenblicke lebendig, wo das verdienstliche Werk verrichtet wurde, sondern sie blieben auch lebendig, zwar nicht formell in sich, denn das verdienstliche Werk ist etwas vorübergehendes, wohl aber kraft der Gnade, durch die diese Werke verrichtet wurden, und vermöge der Annahme von Seite Gottes, der solchen Werken das ewige Leben verheißen. Dadurch blieben sie lebendig mit dem Anrechte auf das ewige Leben und der Kraft, dem Menschen eine Glorie im Himmel zu verschaffen, die im Verhältnisse steht zu diesen Verdiensten.

Mit dem Eintritte der Todsünde jedoch verlieren sie besagtes Recht und besagte Wirksamkeit, somit auch die Vitalität, die gerade in jenem Anrechte und dieser Wirksamkeit liegt: sie verlieren solches nicht in sich selbst, sondern mit Bezug auf den Menschen, der durch die begangene Todsünde mit der heiligmachenden Gnade sein Anrecht auf das ewige Leben verliert, somit in diesem Zustande sich in die Unmöglichkeit versetzt, durch diese Werke sein Anrecht auf das ewige Leben sich zu bewahren, sich zu ihm hinzubewegen. Denn lebendige Werke sind sie ja am Ende deshalb, weil sie, in Gott gethan (Joh. 3, 27), ihrer Natur nach zu Gott und dem was Gottes ist, hinstreben, sich hinbewegen.

Digitized by Google

Die Fragen also, die wir zu beantworten haben, sind:

1. Bekommen die Verdienste, welche durch die vom Menschen begangene schwere Sünde ertödtet waren, bei hinzukommender Gnade der Rechtfertigung, sei es durch das Sacrament der Buße, sei es durch einen Act vollkommener Reue, wiederum die Kraft, dem Menschen das Anrecht auf den Himmel zu geben, und die Wirksamkeit, ihm die diesen Werken entsprechende Glorie zu verschaffen? Geschieht das, dann leben sie wieder auf.

2. Wie ist dieses Wiederaufleben der Verdienste bezüglich des ewigen Lebens aufzufassen, mit anderen Worten: In welchem Umfange leben sie wieder auf?

Die Antwort auf die erste Frage ist, daß die ertödteten Verdienste durch die erlangte Gnade der Rechtfertigung wieder aufleben, d. h. daß sie wieder das Anrecht auf das ewige Leben und die ihnen entsprechende Glorie erlangen, das ihnen früher vor dem Fall in die schwere Sünde gebürte. Es ist das einstimmige Ansicht aller Theologen, die über diesen Gegenstand geschrieben haben, und sie ist so gewiss, daß, wenn sie gleich kein Glaubensartikel ist, doch die gegentheilige Ansicht, wie die Theologen bemerken, als eine im theologischen Sinne verwegene und irrthümliche bezeichnet werden muss.

Und nicht mit Unrecht; denn es fehlt nicht an gediegenen Gründen, um dieses Wiederaufleben der ertödteten Verdienste durch die Gnade der Rechtfertigung nachzuweisen.

Hieher gehört vor Allem der vom Apostel aufgestellte allgemeine Grundsatz, daß ‚unbereuet sind die Gnadengaben Gottes' (Röm. 11, 29). Um die Tragweite dieses Satzes gehörig zu würdigen, muss bemerkt werden, daß wenngleich das gute Werk und das daraus sich ergebende Verdienst dem Menschen, der es verrichtet, zugeschrieben werden muss, sein Werk ist, es demungeachtet auch ein Werk Gottes ist, und formell nur deshalb dem Menschen ein Anrecht auf das ewige Leben gibt, weil es Gott als solches angenommen hat.

Es ist ein Werk Gottes. Denn um ein im theologischen Sinne verdienstliches Werk zu verrichten, ist der Stand der heiligmachenden Gnade durchaus nothwendig. Ohne dieselbe befindet sich der Mensch im Stande der Verfeindung mit Gott, im Zustande geistigen Todes: er ist todt vor Gott, todt für das ewige Leben,

Digitized by Google

demnach unmöglich in Stande, ein Werk zu verrichten, das ein Anfang geistigen Lebens wäre, aus dem ewiges Leben hervorgehen, kurz das ihm irgendwie ein Anrecht auf das ewige Leben erwerben könnte. Er ist dazu um so weniger im Stande, weil die heiligmachende Gnade die Wurzel des Baumes ist, der allein Früchte verdienstlicher Werke zu tragen vermag. Nun aber ist die heiligmachende Gnade eine übernatürliche Gabe, die Gott aus Liebe und zu dem Zwecke dem Menschen gibt, um in der Kraft derselben verdienstliche Werke zu verrichten, sie ist eine Gabe demnach, die sich der Mensch nie und nimmer durch irgend welches natürliche, wenngleich sittlich gute Werk verdienen kann.

Dazu kommt dann noch, daß der Mensch, selbst wenn er sich im Stande der heiligmachenden Gnade befindet, noch außerdem der wirklichen Gnade bedarf, um ein für das ewige Leben verdienstliches Werk verrichten zu können, wie das wiederum alle Theologen einstimmig lehren. Auch die wirkliche Gnade kann sich der Mensch nicht verdienen, auch sie ist demnach eine freiwillige Gabe Gottes, aus Liebe und zu dem Zwecke gegeben, um für den Himmel verdienstliche Werke verrichten zu können. Verrichtet also der Mensch ein verdienstliches Werk, so geschieht es nur deshalb, weil Gott ihn dazu in den Stand setzt, ihm durch seine Gnade die Kraft dazu verleiht. Daher das bekannte Wort des hl. Augustinus: Deus coronando merita nostra coronat opera sua. Daraus folgt nun offenbar, daß jedes für das ewige Leben verdienstliche Werk auch Gott zugeschrieben werden müsse, daß es im wahren Sinne des Wortes ein Werk Gottes, eine Gnadengabe sei.

Dieses Werk nun, in wiefern es vom Menschen mit Hilfe und Kraft der Gnade Gottes freiwillig verrichtet wird, nimmt Gott auch an, schreibt es dem Menschen zu gut, trägt es ein in das Buch des Lebens, um seiner Zeit ihn dafür mit dem ewigen Leben und der dem Gehalte des Werkes entsprechenden Glorie zu belohnen; Gott thut das, weil er es verheißen, jedes solche Werk anzunehmen, und weil er treu ist in seinen Verheißungen. Er muss das umsomehr thun, weil er nur zu diesem Zwecke durch seine Gnade den Menschen in den Stand setzt, ein solches Werk zu verrichten.

Ist nun ein solches Werk ganz und gar und auf immer für den Menschen verloren, wenn er das Unglück hat, in eine schwere Sünde zu fallen und dadurch es zu ertödten, mit andern Worten, wenn er sich in die Unmöglichkeit versetzt, von diesem Werke, so

Digitized by Google

lange er im Stande der Sünde ist, die demselben gebührende Entlohnung zu erlangen? Wir glauben nicht. Das Verdienst dieser Werke ist nun einmal von Gott angenommen, es bleibt also bestehen; denn ‚unbereuet sind die Gnadengaben Gottes'.

Wohl kann es dem Menschen augenblicklich, weil er im Stande der Todsünde ist, nicht zugewendet werden; es wird also, weil nicht vernichtet, aber auch für den Augenblick nicht verwendbar, in der Schatzkammer der Verdienste niedergelegt, um daraus hervorgeholt zu werden im Augenblicke, wo der Mensch durch wahre Buße das Hindernis beseitiget, das ihn unfähig machte, für dieses Verdienst die ihm gebürende Entlohnung ansprechen zu dürfen: im Augenblicke, wo durch die Gnade der Rechtfertigung die Sünde beseitiget und ihm das übernatürliche Lebensprincip wieder eingegossen wird, lebt auch das ertödtete Verdienst wieder auf und mit ihm das Anrecht auf alles, was ihm früher gebürte.

Es verhält sich mit ihm, wie mit dem Baume zur Winterszeit. Er ist kahl, ohne Blätter, ohne Blüten und Früchte, er scheint abgestorben zu sein: die Kälte des Winters bindet eben seine Triebkraft. Doch kaum erscheint die Frühlingssonne und erwärmt die Erde mit ihren belebenden Strahlen, da weicht die Winterkälte, der Baum lebt auf aus seiner Erstarrung, das in ihm noch immer vorhandene Lebensprincip wird auf ein Neues thätig; frische Blätter und Blüten und seiner Zeit auch süße Früchte liefern den Beweis, daß der Baum nicht todt war, sondern nur die Winterkälte ihn hinderte, seine Lebenskraft zu äußern. Sollte nicht etwas Aehnliches bezüglich der ertödteten Verdienste und ihrem Wiederaufleben bei erlangter Gnade der Rechtfertigung stattfinden?

Wir glauben das umsomehr, weil, wie Jacobus schreibt (2, 13), in Gott ‚die Barmherzigkeit das Gericht überbietet'. Das will sagen: Fordert auch die Gerechtigkeit Gottes die Verdammung, beziehungsweise die Bestrafung des Sünders, so tritt doch in Gott die Barmherzigkeit der Strenge der Gerechtigkeit gewissermaßen entgegen, somit für dessen volle Begnadigung ein, namentlich wenn nichts im Wege steht, volle Gnade walten zu lassen. Und weil Gott wesentlich die Liebe ist, so siegt auch diese über die volle Gerechtigkeit. Wäre es nun mit dieser Barmherzigkeit Gottes vereinbar, dem reumüthigen, durch die Gnade der Rechtfertigung wiederum in alle Rechte der Kinder Gottes eingesetzten Sünder

Digitized by Google

die Verdienste nicht wiederum anzurechnen, die er sich früher im Stande der Gnade erworben? Amnestie würde ihm wohl zutheil, doch volle Amnestie keineswegs, die Barmherzigkeit würde in diesem Falle die Gerechtigkeit nicht überbieten. Wenn also überhaupt ‚unbereuet Gottes Gaben sind', so muss das auch bezüglich der durch eine schwere Sünde ertödteten Verdienste seine Geltung haben, wenn der Sünder durch die Gnade der Rechtfertigung in die Lage gekommen, das wieder erlangen zu können, was ihm die Sünde genommen; es muss das um so mehr angenommen werden, weil sonst Gottes Gerechtigkeit die Barmherzigkeit überbieten würde.

Man könnte nun freilich einwenden: Ist diese Schlussfolgerung aus dem Satze, daß die Barmherzigkeit die Gerechtigkeit überbietet, richtig, dann könnte aus diesem Satze ebenso die andere Folgerung abgeleitet werden, daß dem durch die Gnade der Rechtfertigung mit Gott wieder ausgesöhnten Sünder auch alle zeitlichen Strafen nachgelassen werden, die er sich durch seine Sünden zugezogen, weil ja sonst Gottes Barmherzigkeit nicht zur vollen Geltung kommen würde: eine Folgerung, welche, wie bekannt, mit der Lehre der Kirche in Widerspruche steht.

Wir antworten: Bei den durch die Sünde ertödteten Verdiensten handelt es sich zwar um Werke des Menschen, die aber schließlich doch Gnadengaben Gottes und noch immer vorhanden sind, die demnach, soll volle Barmherzigkeit walten, auch dem Menschen zu Gute kommen müssen, der sie früher durch seine Mitwirkung mit der Gnade für sich erworben; es handelt sich um Gnadengaben, die ihrer Natur nach dem Menschen, dem sie einmal gehört haben, ein Anrecht geben auf das ewige Leben. Die Sünde hingegen ist einzig und allein das Werk des Menschen. Die zeitlichen Strafen sind eine aus ihr direct hervorgegangene Wirkung, die, selbst wenn ihre Ursache, die Sünde, beseitiget ist, noch immer fortbestehen kann. Läßt also auch Gott in seiner Barmherzigkeit dem reumüthigen Sünder die schwere Sünde und die mit ihr naturgemäß in nothwendigem Verband stehende ewige Strafe nach, so folgt daraus noch nicht, daß seine Barmherzigkeit ihm auch alle durch die Sünde verschuldeten zeitlichen Strafen nachlassen werde, wenn für seine Weisheit überwiegende Gründe vorhanden sind, die Barmherzigkeit nicht auch auf die verschuldeten zeitlichen Strafen auszudehnen. Nun aber unterliegt es nicht dem mindesten Zweifel, daß solche Gründe vorhanden sind, namentlich von Seite des Men-

Digitized by Google

schen, um ihn durch die Furcht vor den zeitlichen Strafen vom Rückfall in die Sünde abzuschrecken, den Bußgeist und den Eifer für das Gute in ihm zu wecken und lebendig zu erhalten.

Uebrigens handelt es sich hier, was bei theologischen Erörterungen nie außer Acht gelassen werden darf, um etwas rein Positives, d. h. um etwas, was von der freien Willensbestimmung Gottes abhängt. Nun wissen wir aber aus der Offenbarung, daß Gott, trotz seiner Barmherzigkeit, nicht immer mit der schweren Sünde und der ewigen Strafe auch alle durch die Sünde verschuldeten zeitlichen Strafen nachläßt: Beweis dafür, um anderes zu übergehen, das Fegefeuer. Aber die Offenbarung gibt uns gleichfalls Gründe an die Hand, die zum Schlusse berechtigen, daß bei den ertödteten Verdiensten die Barmherzigkeit Gottes seine Gerechtigkeit überbiete, weil die Verdienste, wenngleich Werke des Menschen, doch schließlich Gnadengaben Gottes sind, weil Gott in seiner Liebe zum Menschen niemals zurücknimmt, was er ihm einmal für das ewige Leben geschenkt, weil, kurz gesagt, unbereuet sind Gottes Gnadengaben.

Man sage nicht: die ertödteten verdienstlichen Werke hätten den Zweck erreicht, den sie nach Gottes Absicht erreichen sollten, sie hätten Gott verherrlicht, wie er durch sie verherrlicht werden wollte. Es ist wahr, die Verherrlichung Gottes ist der Hauptzweck jedes verdienstlichen Werkes; und dieser wird erreicht, sobald das Werk verrichtet ist. Aber diese Verherrlichung Gottes ist nicht der einzige Zweck, den Gott dabei im Auge hat; neben ihm läuft noch ein anderer Zweck her, den Gott gleichfalls erreichen will: es ist das ewige Heil des Menschen, der das verdienstliche Werk verrichtet. ‚Der Mensch ist geschaffen', sagt mit Recht der hl. Ignatius in seinen geistlichen Uebungen ‚um Gott, unseren Herrn, zu loben, ihn zu ehren, ihm zu dienen und dadurch seine Seele zu retten'. Das Heil der Seele, mit anderen Worten, das ewige Leben mit einem dem Werke entsprechenden Grade der ewigen Glorie ist der andere Zweck jedes verdienstlichen Werkes. Dieser Zweck würde nun nicht erreicht, falls es durch eine schwere Sünde ertödtet, nach erlangter Gnade der Rechtfertigung nicht wieder aufleben würde. Wohl hat der Mensch selbst durch die begangene Sünde diesen Zweck durch seine Schuld vereitelt, das verdienstliche Werk kann diesen Zweck bei ihm nicht erreichen, weil die begangene Sünde es daran hindert. Aber es

Digitized by Google

bleibt doch an und für sich allzeit ein verdienstliches Werk; warum also sollte es nicht wieder aufleben, d. h. dem Menschen angerechnet werden, wenn er mit Gottes Gnade das Hindernis, die Sünde beseitigt, und sich so wieder in den Stand setzt, davon den Nutzen zu ziehen, den es ihm nach Gottes Absicht bringen soll?

Ja, wir gehen noch weiter: Selbst der Hauptzweck, die Verherrlichung Gottes, würde nicht in der von Gott beabsichtigten Vollkommenheit erreicht, wenn ein solches Werk nach erlangter Rechtfertigung nicht wieder aufleben, d. h. nicht wieder das ewige Leben verdienen sollte. Das, was Gott bei jedem verdienstlichen Werke, wozu er durch seine Gnade die Kraft gibt, beabsichtiget, ist nicht seine Verherrlichung im Allgemeinen, sondern seine Verherrlichung durch das Heil des Menschen, der das Werk verrichtet; denn er soll sich dadurch das ewige Leben verdienen, nur zu diesem Zwecke gibt Gott seine Gnade. Würde also das Verdienst solcher Werke nach erlangter Rechtfertigung nicht wieder aufleben, dann wäre auch der Hauptzweck Gottes, seine Verherrlichung durch das kraft dieses Werkes verdiente Heil des Menschen nicht erreicht, und zwar nicht deshalb, weil im Menschen das Hindernis noch fortbesteht — es ist ja durch seine Reue und seine Rechtfertigung beseitigt — sondern weil Gott selbst diese seine Verherrlichung nicht mehr wollte. Das aber kann unseres Erachtens nicht angenommen werden, um so weniger, weil Gottes Werke zum Heile der Menschen ihre volle Wirkung haben, wenn nicht von Seite des Menschen dieser Wirkung ein Hindernis entgegengestellt wird.

‚Wie niedersteigt der Regen und der Schnee vom Himmel', so der Herr (Isai. 55, 10 f.), ‚und dorthin fürder nicht zurückkehrt, sondern die Erde tränket und sie befruchtet und sie triebkräftig macht, und Samen gibt dem Sämann und Brod dem Essenden: so wird sein mein Wort, welches hervorgehen wird aus meinem Munde: nicht wird es fruchtlos zurückkehren zu mir, sondern wird wirken, was ich gewollt, und Gedeihen haben in dem, wozu ich es gesandt'.

Einen weiteren Grund für das Wiederaufleben der durch eine schwere Sünde ertödteten Verdienste gibt uns der Kirchenrath von Trient, der mit Berufung auf den Apostel sich also über diese Frage äußert (Sess. 6. cap. 16): Hac igitur ratione justificatis hominibus, sive acceptam justitiam perpetuo conservaverint, *sive amissam recuperaverint*, proponenda sunt

Digitized by Google

Apostoli verba: Abundate in omni opere bono, scientes, quod labor vester non est inanis in Domino (1 Cor. 15, 58.); non enim injustus est Deus, ut obliviscatur operis vestri et dilectionis, quam ostendistis in nomine ipsius (Hebr. 6. 10.).

Das Tridentinum spricht hier den Satz aus, die im Stande der Rechtfertigung seien anzueifern zur Verrichtung guter Werke, mögen sie nun den Stand der Gnade beständig bewahrt, oder aber, falls sie ihn verloren, wieder erworben haben. Wir geben zu, daß hier das Tridentinum nicht ausdrücklich den Satz ausgesprochen hat, daß die durch eine schwere Sünde ertödteten Verdienste nach wieder erlangter Rechtfertigung wieder aufleben. Wir sind jedoch der Ansicht, das Tridentinum habe nicht undeutlich zu verstehen gegeben, es pflichte dieser Lehre bei, wenn es gleich dieselbe nicht in den Bereich seiner Bestimmungen ziehen wollte. Denn wozu, frage ich, der disjunctive Satz: Sive acceptam justitiam perpetuo conservaverint, sive amissam recuperaverint, wenn es nur von den verdienstlichen Werken hätte sprechen wollen, die nach der letzten Rechtfertigung verrichtet werden? Es war ja doch für Niemand zweifelhaft, daß nicht das einfache Freisein von der Sünde, sondern die Gnade der Rechtfertigung, d. h. der Stand der heiligmachenden Gnade das Princip des Verdienstes sei. Hatte es ja selbst schon cap. 14. es ausgesprochen, daß jene, die durch die Sünde die Gerechtigkeit verloren, durch die Buße gerechtfertigt in den Stand der heiligmachenden Gnade zurückversetzt werden, und es ihnen so möglich gemacht werde, für das ewige Leben verdienstliche Werke zu verrichten. Somit wollte das Tridentinum in der fraglichen Stelle etwas weiteres lehren. Darauf lenkt uns namentlich seine Berufung auf Hebr. 6, 10: Non enim injustus est Deus, ut obliviscatur operis vestri et dilectionis, quam ostendistis in nomine ejus, qui ministrastis sanctis et ministratis. In diesen Worten gibt Paulus nicht undeutlich zu verstehen, daß nicht allein die guten Werke, die nach wieder erlangter Rechtfertigung verrichtet werden, sondern auch jene, die im früheren, aber durch die Sünde verlorenen Stande geschehen sind, beim gerechten Gott auf Entlohnung hoffen dürfen.

Ferner scheint uns der Satz des Tridentinums sive amissam gratiam recuperaverint das Wiederaufleben solcher Verdienste

Digitized by Google

anzudeuten. Denn es behauptet nicht etwa, die Gnade werde wieder hergestellt oder erworben, sondern die ‚verlorene' Gnade werde wieder erlangt. Damit ist doch klar und deutlich gesagt, daß die ganze frühere, aber durch die Sünde verloren gegangene Gnade wieder hergestellt werde. Das wäre aber sicher nicht der Fall, wenn nicht auch die mit jener Gnade im innigsten Zusammenhange stehenden Verdienste wieder aufleben würden. Vermehrt sich ja doch die heiligmachende Gnade im Menschen im Verhältnisse zu den verdienstlichen Werken, die er verrichtet.

Endlich schließt das Tridentinum das cap. 16 mit der Lehre, die Gerechten verdienen durch die guten Werke, die sie per virtutem et influxum sui capitis (Christi) operantur, vitam aeternam suo tempore, si tamen in gratia decesserint, obtinendam. Hier spricht das Tridentinum einfach und schlechthin von allen guten, im Stande der Gnade verrichteten Werken, ohne irgend welchen Unterschied zu machen zwischen denjenigen, die vor dem Fall in die Sünde oder nach erlangter Rechtfertigung gesetzt worden sind; von allen sagt das Tridentinum, daß sie das ewige Leben verdienen, vorausgesetzt, daß man in der Gnade sterbe; somit lehrt es, daß die durch die Sünde ertödteten verdienstlichen Werke durch die Gnade der Rechtfertigung wieder aufleben.

Diese Lehre scheint nun freilich nicht mit dem übereinzustimmen, was Gott beim Propheten Ezechiel sagt (18, 24): ‚Wenn sich abwendet der Gerechte von seiner Gerechtigkeit und Frevel begeht nach Art aller Greuel, welche zu verüben pflegt der Gottlose . ., sollte er da leben? Aller seiner Gerechtigkeit, die er geübt, wird nicht gedacht werden'. Daraus scheint offenbar zu folgen, daß die guten, im Stande der Gerechtigkeit geübten Werke durch die nachfolgende Todsünde dergestalt vernichtet werden, daß sie, so zusagen, aus dem Gedächtnisse Gottes verschwinden, also nicht mehr aufleben können.

Wir antworten 1. In der angeführten Stelle ist nur davon die Rede, ob gute, früher im Stande der Gerechtigkeit geübte Werke dem Menschen, wenn er in schwere Sünde fällt, noch zugute kommen. Die Antwort ist verneinend, aus dem einfachen Grunde, weil er, so lange er im Stande der Sünde bleibt, einfach unfähig ist, von diesen Werken irgend welchen geistigen Nutzen zu ziehen; der Stand der Sünde macht ihm solches unmöglich. Sie

Digitized by Google

können ihm auch nicht derart zugute kommen, daß er deshalb für seine späteren Frevel straflos bleiben könnte.

2. Daß jedoch diese Werke nicht schlechthin vernichtet sind, sondern, wenn das Hindernis, das ihrer Wirksamkeit im Wege steht, die Sünde nämlich entfernt wird, wieder ihre frühere Kraft erlangen, scheint nicht undeutlich aus dem hervorzugehen, was Gott unmittelbar vorher (V. 21 f.) vom bußfertigen Gottlosen sagt: ‚Wenn der Gottlose Buße thut für alle seine Sünden, welche er begangen hat, und er alle meine Gebote hält, und Recht übt und Gerechtigkeit — das Leben soll er haben, und nicht wird er des Todes sein. Aller seiner Frevel, die er begangen, will ich nicht gedenken; ob seiner Gerechtigkeit, die er geübt, soll er leben'. Das heißt wohl nichts anderes als: er wird in den Stand zurückversetzt, in dem er vor dem begangenen Frevel war: ‚Aller seiner Frevel, die er begangen, will ich nicht gedenken'. Somit werden ihm auch die Verdienste, die er sich im früheren Stand der Gnade erworben, vor Gott wieder angerechnet; denn sonst würde er nicht in den frühern Stand zurückversetzt werden.

Es kann somit nicht in Abrede gestellt werden, daß die Lehre von dem Wiederaufleben der durch die Sünde ertödteten Verdienste nach erfolgter Rechtfertigung immerhin in der heil. Schrift begründet sei, und das auch daß Tridentinum ihr nicht undeutlich beipflichte.

Dasselbe behaupten wir auch bezüglich der Ansicht der heiligen Väter. Wir bemerken jedoch, daß, im Allgemeinen gesprochen, sich in der christlichen Vorzeit wenig Veranlassung fand, sich darüber zu äußern; daher läßt sich das Stillschweigen der heiligen Väter über diese Lehre leicht erklären. Waren sie jedoch, namentlich im Streite mit den Novatianern und Donatisten genöthigt, die Lehre der Kirche über die Buße und deren Wirkungen eingehender zu erklären, dann sprachen sie auch diese Lehre entweder klar und deutlich aus, oder gebrauchten doch solche Ausdrücke oder beriefen sich auf Principien, aus welchen, ohne ihnen im mindesten Gewalt anzuthun, diese Lehre folgerichtig abgeleitet werden kann.

So beruft sich Hieronymus (l. 2. cont. Jovin. n. 3.) auf Hebr. 6, 9.: ‚Wir trauen aber euch, Geliebteste, Besseres zu und dem Heile Näheres', um zu beweisen, daß die Gläubigen auch nach der Taufe sündigen können. Damit jedoch Montanus und Novatus, welche der Buße ihre Wirksamkeit absprachen, nicht darin

Digitized by Google

einen Grund für ihren Irrthum fänden, hätte Paulus also gesprochen: Ita locutus sum, inquit Apostolus, ut vos a peccato retraherem; caeterum confido de vobis meliora et viciniora saluti, tametsi ita loquimur. Neque enim justitiae Dei est, ut obliviscatur bonorum operum et reminiscatur peccatorum tantum. Nach seiner Ansicht hindern also Sünden die guten Werke nicht, ihre Verdienstlichkeit wieder zu äußern, wenn nur wahre Buße erfolgt ist.

Noch deutlicher spricht er sich aus zu Gal. 3, 4.: Tanta passi estis sine causa, si tamen sine causa. Simul et hic aspiciendum, quod quicumque ob Christi fidem laboraverit et postea lapsus fuerit in peccatum: sicut priora sine causa passus fuisse dicitur, dum peccat, sic rursum non perdat ea, si ad pristinam fidem et antiquum studium revertatur.

(Pseudo-) Augustinus (de vera et falsa poenitentia c. 14.): Timeat, ne omnia bona, quae fecit, dum in uno peccato perseveraverit, ex contaminatione seu communicatione mali perdiderit, ut, qui servivit diabolo per crimen, Dei, quam obtulit, perdiderit servitutem. Pium est tamen credere, ut, recepta Dei gratia, quae in eo destruit mala priora, etiam remuneret bona, ut, cum destruxerit, quod suum non invenit, amet et diligat bonum, quod etiam in peccante plantavit.

Chrysostomus (zu Gal. 3, 4.): Tam multa passi estis frustra, si tamen frustra: significans videlicet, si volueritis expergisci ac revocare vos ipsos, non frustra passi fueritis. Ubi sunt nunc, qui tollunt poenitentiam? Ecce hi spiritum acceperant, signa fecerant, confessores fuerant, innumerabilia pericula, varias persecutiones Christi causa perpessi fuerant: et post tam multa recte facta a gratia exciderant: et tamen dicit: Si volueritis, potestis vos ipsos revocare.

Bestimmter noch äußert sich Theodoretus, indem er zu den Worten Pauli ad Gal. 3, 4. folgende Erklärung gibt: Non pro lege, sed pro Christo passi estis. Qui autem Christum reliquistis, nihil ex passionibus deinde lucrifacitis. Sed bonam spem eis ostendens subjungit: Si

Digitized by Google

tamen sine causa. Si enim vultis manere in gratia, pro vestris perpessionibus mercedem accipietis.

Was Wunder also, wenn aus dieser Stelle der hl. Thomas den Schluss zieht: Ex hoc autem habetur, quod opera mortificata reviviscunt.

Es ist überhaupt auffallend, daß die Väter sich mit Vorliebe auf diese Stelle des Apostels berufen: ‚So vieles habt ihr erduldet vergeblich; wenn doch nur vergeblich', d. h. ihr habt schon gleich den anderen Christgläubigen gelitten um Christi willen, und dadurch auch bei Gott Verdienste erworben. Aber dadurch, daß ihr euch von der Wahrheit abgewendet, ist dieses euer Leiden seines Verdienstes und künftigen Lohnes verlustig gegangen: Vergeblich habt ihr alles das erduldet, so lange ihr in diesem Zustande verbleibet. Wenn doch nur vergeblich, fügt er bei. Er scheint damit nach der Auslegung der Väter die Hoffnung auszudrücken, daß dieses ‚vergeblich' doch für die Galater einmal aufhören werde, im Falle sie nämlich nicht im Irrthum verbleiben, sondern sich der früher erkannten Wahrheit wieder zuwenden würden. Dann würden sie nicht vergeblich gelitten haben, was wohl nichts anderes heißen kann, als: die früher durch ihr Leiden erworbenen Verdienste würden ihnen in diesem Falle wieder angerechnet werden.

Dominicus Palmieri macht in seinem Commentar. in Ep. ad Gal. zu dieser Stelle die für unsere Abhandlung nicht unwichtige Bemerkung: Constat, haud posse ex hoc loco cum *quadam certitudine* colligi doctrinam de *reviviscentia meritorum;* quamvis eadem sententia ex *sententia Patrum* heic eam supponentium vel proponentium, prout ipsi testes sunt doctrinae Ecclesiae et Apostolicae traditionis, *possit merito confirmari.*

Das Ergebnis der bisherigen Erörterung dürfte nun wohl folgendes sein. Das Wiederaufleben der durch die Sünde ertödteten Verdienste ist in der Schrift nicht formell ausgesprochen; sie enthält jedoch Sätze, aus welchen diese Lehre abgeleitet werden kann, ja selbst abgeleitet werden muss, will man nicht willkürlich und ohne Grund ihre Tragweite beschränken.

Dasselbe gilt auch von der Lehre des Tridentinums. Wollte es auch über diese Frage sich nicht ausdrücklich erklären — es lag ja dazu kein Anlass vor — so gab es doch der Lehre, die es definieren wollte, eine Gestaltung, aus der nicht undeutlich

Digitized by Google

hervorgeht, daß es die allgemeine Ansicht der Theologen bezüglich des Wiederauflebens der ertödteten Verdienste zur seinigen machen wollte.

Die Väter endlich, die sich mit diesem Gegenstande befassten, sprechen klar und deutlich aus, daß der Sünder nach seiner Bekehrung in den Zustand zurückversetzt werde, in welchem er sich befand, bevor er das Unglück gehabt, durch schwere Sünde den Zustand zu verlieren, den er vorher durch die Gnade eingenommen, mit anderen Worten, daß die Verdienste, die er damals gehabt, ihm wieder angerechnet werden, d. h. wieder aufleben.

Gehen wir übrigens auf das Wesen der Sache selbst ein, so unterliegt dieses Wiederaufleben der Verdienste nach wiedererlangter Rechtfertigung auch nicht dem mindesten Zweifel. In der That, die Verdienste werden dadurch ertödtet, daß die schwere Sünde, die der Mensch begeht, ihnen die Kraft benimmt, diesen Menschen ins ewige Leben zu führen, oder besser gesagt, sie an der Aeußerung dieser Kraft hindert. Die Wiederbelebung der Verdienste wird naturgemäß dadurch herbeigeführt, daß man das Hindernis beseitigt, dessentwegen sie diese ihre Wirksamkeit nicht bethätigen konnten. Denn eben dadurch, daß jene Verdienste einmal als solche von Gott angenommen werden, behalten sie in sich immer ihr Leben und ihre übernatürliche Kraft, wie wir schon oben bemerkt haben. Daß sie aber in einem gegebenen Augenblick ihre übernatürliche Kraft nicht äußern, nicht bethätigen können, hat seinen Grund einzig und allein in der schweren Sünde des Menschen. Dieses Hindernis nun wird durch die Buße und in ihrem Gefolge durch die Rechtfertigung beseitigt. Also steht nichts mehr im Wege, daß sie bezüglich dieses Menschen wiederum ihre übernatürliche Lebenskraft und Wirksamkeit bethätigen, d. h. in diesem Falle leben sie wiederum auf.

So begründet Thomas diese Lehre (3. p. q. 89. art. 5): Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod opera meritoria per peccatum sequens mortificata non reviviscunt per poenitentiam subsequentem, considerantes, quod opera illa non remaneant, ut iterum vivificari possint. Sed hoc impedire non potest, quin vivificentur. Non enim habent vim perducendi in vitam aeternam, (quod pertinet ad eorum vitam) solum, *secundum quod actu existunt*, sed etiam postquam actu desinunt, *secundum quod*

Digitized by Google

remanent in acceptatione divina. Sic autem remanent, quantum est de se, etiam postquam per peccatum mortificantur: quia semper Deus illa opera, prout facta fuerunt, acceptabit, et sancti de eis gaudebunt, secundum illud Apoc. 3, 11: ‚Tene, quod habes, ne alius accipiat coronam tuam'. Sed quod isti, qui ea fecit, non sint efficacia ad ducendum in vitam aeternam, provenit ex impedimento peccati supervenientis, per quod ipse redditus est indignus vita aeterna. Hoc autem impedimentum tollitur per poenitentiam, in quantum per eam remittuntur peccata. Unde restat, quod opera prius mortificata per poenitentiam recuperant efficaciam perducendi eum, qui fecit ea, in vitam aeternam: quod est ea reviviscere. Et ita patet, quod opera mortificata per poenitentiam reviviscunt.

Wir kommen nun zur zweiten Frage: Wie ist dieses Wiederaufleben der Verdienste in ihrer Beziehung zum ewigen Leben aufzufassen? Die Beantwortung dieser Frage ist insofern etwas schwierig, als die Theologen in ihren Ansichten darüber getheilter, ja geradezu entgegengesetzter Meinung sind. Wir wollen zunächst aus der Menge der verschiedenen Meinungen, welche Suarez in seinem Opusculum de reviviscentia meritorum aufzählt, die vier Hauptansichten anführen sammt den vorzüglichsten Gründen, worauf sie sich stützen.

Zum besseren Verständnis der zu beantwortenden Frage scheint es zweckmäßig zu sein, eine Bemerkung vorauszuschicken, die sich bei den Theologen von Salamanca vorfindet (tom. 6. tract. 16. disp. 5. dub. unico § 2.), und die füglich als Einleitung unserer Antwort dienen kann.

Supponamus ergo, ut exemplo rem declaremus, Petrum v. gr. antequam in peccatum mortale laberetur, habuisse merita et gratiam ut decem, cui proinde totidem gradus gloriae essentialis in patria corresponderent. Deinde cum de peccato mortali, per quod praedicta merita mortificavit, poeniteret: supponamus, habuisse actum contritionis intensum ut quinque, quem secundum se spectatum et sine respectu ad praecedentia merita quinque gradus gratiae et gloriae consequuntur. Ut igitur per praedictum actum contritionis et justificationem, ad quam

Digitized by Google

est dispositio, praecedentia merita reviviscere dicantur, oportet ut per talem actum et justificationem plus aliquid gratiae aut gloriae assequatur Petrus ratione praecedentium meritorum tunc reviviscentium, quam assequeretur, si talia merita non praecessissent, aut non reviviscerent. Adeoque oportet, ut non solum assequatur gratiam et gloriam, ut quinque, quae ratione praesentis dispositionis independenterque a quocumque alio merito sibi debita est, sed aliquid ultra, quod praecedenti merito et ejus reviviscentiae correspondeat. Qualiter vero hoc contingat, potest (diversis) modis declarari.

Man kann also dieses Wiederaufleben der ertödteten Verdienste so erklären, daß man annimmt, der Gerechtfertigte bekomme unmittelbar nach seiner Rechtfertigung formell und in ihrem physischen Sein nicht blos die Gnade, die seiner Reue entspricht, sondern auch jene ganze Gnade, die er durch die Sünde verloren. Demzufolge, hätte er durch die Sünde zehn Grade der Gnade verloren, und würde seine gegenwärtige Reue fünf Graden entsprechen, so würde er nach seiner Rechtfertigung fünfzehn Grade der Gnade erlangen. Diese Ansicht vertheidiget Suarez (opusc. de reviviscentia meritorum sect. 2.).

Ihre Begründung liegt im Wesen der Ertödtung der Verdienste. Denn diese werden nur in dem Sinne ertödtet, daß der Mensch durch die begangene und noch nicht nachgelassene Sünde an der Erlangung des ewigen Lebens gehindert wird, auf das er doch eben dieser Verdienste wegen ein Anrecht hat. Eben dadurch also, daß durch die Buße dieses Hindernis entfernt wird, muss der Gerechtfertigte die Gnade in derselben Ausdehnung und Stärke wieder bekommen, in der er sie vor dem Fall in die Sünde besessen.

Ferner wirkt bei diesem Wiederaufleben die Buße nicht als physische oder moralische Ursache mit, sondern nur als ein Factor, dessen Thätigkeit dahin geht, das im Menschen liegende Hindernis für dieses Wiederaufleben zu beseitigen. Denn sonst würden ja die früheren Verdienste nicht wieder aufleben, sondern der ganze gegenwärtige Gnadenzustand müsste auf Rechnung der vorhandenen Reue gebracht werden, was mit dem Begriffe des Wiederauflebens im Widerspruche steht.

Digitized by Google

Wenn endlich Gott bei Ezechiel (18, 21 f.) sagt: ‚Wenn aber der Gottlose Buße thut für alle seine Sünden, die er begangen.. das Leben soll er haben und nicht des Todes sein, aller seiner Frevel, die er begangen, will ich nicht gedenken', so heißt das doch nichts anderes, wie wir schon oben bemerkt, als: er wird in den vorigen Gnadenzustand zurückversetzt werden. Sollte nun dem gerechtfertigten Sünder die Gnade nicht in dem Umfange und in der Ausdehnung, wie er sie vor seinem Fall in die Sünde gehabt, zurückgegeben werden, dann scheint der Schluss berechtigt, daß Gott selbst nach ertheilter Rechtfertigungsgnade doch noch der früher begangenen Sünden gedenke, weil ja der Sünder noch immer jener Gnade entbehrt, die er sonst haben würde, hätte er jene Sünde nicht begangen.

Bannez hingegen (in 2. 2. q. 84. art. 6. dub. 6) und noch mehrere andere Theologen mit ihm behaupten, dem Sünder werde bei seiner Rechtfertigung nur die Gnade gegeben, welche der in ihm vorhandenen Reue entspricht; also auch kein größerer Grad der Glorie, als eben der Grad der vorhandenen Reue verlangt. Damit jedoch will diese Ansicht das Wiederaufleben der ertödteten Verdienste durchaus nicht in Abrede stellen. Denn sie behauptet, dasselbe bestehe in nichts anderem, als daß die Gnade und Glorie, die wegen der vorhandenen Reue gegeben wird, auch wegen der früheren Verdienste gegeben werde, also aus mehr als einem Grunde. Ferner werde ein solcher Gerechtfertigter im Himmel eine größere Freude und auch eine größere accidentale Belohnung eben dieser Verdienste wegen haben. Das Wiederaufleben der Verdienste bestehe also in nichts anderem, als im Doppel-Rechte einestheils auf die Gnade und die wesentliche Glorie aus mehr als einem Grunde oder Rechtstitel, anderntheils im Rechte auf eine größere außerwesentliche Belohnung im Himmel.

Dieser Meinung scheint der hl. Thomas zu sein. Denn in 3. dist. 31. q. 1. art. 4. quaestiuncula 3. ad 4. drückt er sich darüber folgendermaßen aus: Per priora merita merebatur homo tantam gloriam, quantam charitatem habebat: sed ipse per peccatum factus est alter, et non plenarie ad pristinum gradum restitutus, et ideo non plenarie recipiet effectum priorum meritorum, nisi quantum ad praemium accidentale. Und 3. p. q. 89. art. 5. ad 3. wiederholt er ähnliches: Ille, qui per poenitentiam resurgit in

Digitized by Google

majori charitate, consequetur quidem praemium essentiale secundum quantitatem charitatis, in qua invenitur; habebit tamen gaudium majus de operibus in prima charitate factis, quam de operibus, quae in secunda fecit: quod pertinet ad praemium accidentale.

Der Hauptgrund, auf den diese Erklärung sich stützt, liegt in folgender Lehre des Tridentinums (Sess. 6. cap. 7): Unusquisque recipit suam justitiam, quam Spiritus sanctus partitur singulis, prout vult, et *secundum propriam uniuscujusque dispositionem et cooperationem.* Bekommt also der Mensch die Gnade der Rechtfertigung im Verhältnisse zu seiner Disposition und Mitwirkung, so scheint daraus nothwendig zu folgen, daß, wenn die früheren Verdienste in ihm wiederaufleben, das nicht in dem Sinne geschieht, als ob sie ihm in ihrem früheren Umfange zurückgegeben würden, sondern nur, in sofern als die Gnade, die ihm gegeben wird, auch in Anbetracht der früheren Verdienste ihm zugute kommt.

Eine dritte Meinung, für die man Scotus (in 4. dist. 16. q. 2.) und Lebesma (1 p. 4. a. 2 et 5) anführt, und die auch Andere adoptieren, nimmt an, daß der Mensch durch die Buße sich für eine zweifache Gnade disponiere, und sie auch empfange, und zwar dergestalt, daß wenn seine Disposition gleich fünf sei, er zehn Grade der Gnade erlange, fünf seiner Disposition wegen und fünf wegen der früheren Verdienste; er demnach durch jede Disposition eine zweifache Gnade erlange, bis ihm diejenige, die er verloren, ganz zurückgegeben ist. Diese Ansicht läßt sich folgendermaßen begründen.

Zwei Dinge müssen für das Wiederaufleben der Verdienste infolge der Rechtfertigung zur Wahrheit werden: 1. Müssen die ertödteten und wieder auflebenden Verdienste ein Anrecht auf die wesentliche Glorie bekommen außer dem, welches der gegenwärtigen Disposition des Menschen entspricht; denn sonst würden diese Verdienste ja nicht wieder aufleben. 2. Die eben genannte Gnade kann nur einem Menschen gegeben werden, der sich dazu disponiert. Beides nun findet in dieser Ansicht statt.

Das zweite scheint die Lehre des Tridentinums zu fordern, wie wir gesehen: denn die justitia wird gegeben secundum propriam uniuscujusque dispositionem et cooperationem.

Digitized by Google

Würde aber das erste nicht angenommen, dann würde etwas folgen, was mit der göttlichen Güte nicht so leicht in Einklang zu bringen wäre. Denn in diesem Falle würde einem Menschen, der sein Leben lang heilig gelebt und am Ende seines Lebens das Unglück gehabt hätte in eine schwere Sünde zu fallen, wenn er gleich Buße thun würde, zB. im Verhältnisse zu zwei, und unmittelbar darauf sterben sollte: einem solchen Menschen, sage ich, würde weniger Gnade und weniger wesentliche Glorie zutheil werden, als einem Menschen, der sein ganzes Leben in Sünden gelebt, und erst kurz vor seinem Tode durch eine Buße, zB. im Verhältnisse zu vier, sich die Gnade der Rechtfertigung erworben hätte. Würde in diesem Falle das ewige Leben im Verhältnisse zu der im Augenblicke vorhandenen Disposition gegeben, dann würden dem ersten nur zwei Grade der Glorie zutheil werden, während der zweite vier solcher Grade erlangen würde, was, wie es scheint, der göttlichen Güte nicht entspricht.

Nach der vierten Ansicht endlich bekommt der Mensch durch den ersten Act, womit er vom Stande der Sünde sich erhebt, die ganze Gnade, die den ertödteten Verdiensten entspricht, jedoch nicht in ihrem physischen, sondern nur in ihrem moralischen Sein, d. h. nur als Anrecht auf die ihr entsprechende Glorie. Was das physische Sein der Gnade angeht, so bekommt der Mensch durch besagten Act nur so viel Gnade, als diesem entspricht; keineswegs aber die Gnade, die ihm wegen der früheren Verdienste gebürt. Er wird jedoch diese Gnade mit der Glorie im ersten Augenblicke seiner Verklärung in der Ewigkeit erlangen. Denn dann wird er in Kraft aller früheren Verdienste einen Act der Liebe setzen, der allen früheren Verdiensten das Gleichgewicht hält. Dieser Act wird die physische Disposition zu jener Gnade sein, ohne daß er jedoch durch denselben eine neue Gnade erlangen oder ihm eine solche gebüren würde. Denn in der Ewigkeit (in termino) ist kein Fortschritt mehr möglich, gibt es keine Zeit mehr, eine neue Gnade zu erwerben.

Diese Ansicht vertheidigen die Theologen von Salamanca, und mit ihnen noch mehrere andere. Ihre Begründung geben sie nur negativ durch die Widerlegung der drei andern, soeben angeführten Meinungen.

Für welche dieser Ansichten sollen wir uns nun entscheiden? Wir glauben der Lehre des Suarez den Vorzug geben zu müssen,

Digitized by Google

weil sie am einfachsten und natürlichsten die Frage löst und allein den zur Beantwortung der ersten Frage vorgebrachten Gründen ihrem ganzen Inhalte nach gerecht zu werden scheint.

Die zweite und dritte Ansicht nimmt entweder kein wahres und wirkliches Wiederaufleben der Verdienste an, oder macht es wenigstens theilweise vom Grade der Disposition bei der Rechtfertigung abhängig. Was namentlich die dritte Ansicht betrifft, so könnte ja auch der Fall eintreten, daß der Mensch unmittelbar nach erlangter Rechtfertigung stürbe. Wäre also seine Disposition nicht dem Grade der ertödteten Werke gleich gewesen, sondern einige Grade minder, dann würden auch bei ihm diese Verdienste niemals in ihrem vollen Umfange aufleben, er würde demnach auch niemals die ihnen entsprechende Belohnung in der Ewigkeit erlangen. Uebrigens scheint es uns, daß die zweite und dritte Ansicht ohne allen Grund sich auf die Lehre des Tridentinums (Sess. 6. c. 7.) berufe: Unusquisque recipit suam justitiam . . secundum propriam uniuscujusque dispositionem et cooperationem. Denn hier ist ja nur von der Rechtfertigungsgnade als solcher die Rede, nur von dieser behauptet das Tridentinum, daß sie gegeben werde secundum propriam uniuscujusque dispositionem et cooperationem. Was sollte da wohl im Wege stehen, anzunehmen, Gott füge in seiner Barmherzigkeit der secundum propriam dispositionem et cooperationem gegebenen Rechtfertigungsgnade auch jene Grade der Gnade hinzu, welche den wiederauflebenden Verdiensten entsprechen? Die Lehre des Tridentinums bleibt trotz dieser Erklärung in ihrer vollen Wahrheit.

Die vierte Ansicht endlich leidet an einem Hauptgebrechen: sie ist zu compliciert, um gar nichts davon zu sagen, daß ihre Begründung nur negativ ist, und wenn sie gleich, wie sie muss, behauptet, daß nach dem Hinscheiden aus diesem Leben kein Verdienst im moralischen Sinne des Wortes mehr möglich ist, so läßt sie doch beim Eintritte in die Ewigkeit die Möglichkeit zu, einen physischen Act zu setzen, der nicht seine Ursache in dem Gnadenzustande hat, in welchem die Seele aus diesem Leben scheidet, wozu sie demnach auch nicht aus ihm die Kraft schöpfen kann, sondern die nothwendig aus einer Gnade kommen müsste, die Gott ihr beim Eintritte in die Ewigkeit mit Rücksicht auf die ewige,

Digitized by Google

den wiederauflebenden Verdiensten entsprechende Glorie schenken würde: was, wie uns bedünkt, nicht angenommen werden darf. Denn ist einmal der Mensch am Endziele seiner Wanderschaft angelangt, dann bleibt er auch das, was er im letzten Augenblicke war, er bleibt es für die Ewigkeit.

Es ist nun in einem weiteren Artikel noch die verneinende Antwort auf den zweiten Theil unserer anfangs S. 19 gestellten Doppelfrage zu begründen.

Digitized by Google

Das affective Moment in Predigt und Katechese.

Von **Max Limbourg** S. J.

Jede einzelne Offenbarungslehre hat eine innere, gottgewollte Beziehung zum ethisch christlichen Leben. Aus diesem Grunde muss darum auch die Verkündigung jedweder Glaubenswahrheit, soll sie anders der Natur dieser Wahrheit entsprechen und in der von Christus und seiner heiligen Kirche gewollten Weise geschehen, die erwähnte Beziehung zum Ausdrucke bringen. Der inneren Veranlagung des Glaubensinhaltes kann demnach, selbst von anderen wesentlichen Momenten abgesehen, nur jene Zweckbestimmung des kirchlichen Predigtamtes entsprechen, welche diesem die Aufgabe zuweist, durch Verkündigung des Wortes Gottes christliches Leben zu wecken und zu fördern. Mit anderen Worten, der Priester kann und darf auf der Kanzel und in der Schule keinen anderen Zweck anstreben, als durch die Darlegung der Offenbarungslehre und deren Beziehungen zum christlichen Leben das freie Streben seiner Zuhörer dahin zu bestimmen, daß sie nach jenen Beziehungen und den aus ihnen sich ergebenden Forderungen an den Christen ihr inneres und äußeres christliches Leben einzurichten sich entschließen. Die bedeutungsvollste Frage für die allgemeine Theorie der geistlichen Beredsamkeit wird daher stets die Frage bleiben, welchen Weg der Priester als Prediger und Katechet einzuschlagen habe, um zum Herzen seiner Zuhörer zu gelangen, dadurch deren freies Streben wirksam zu beeinflussen und sie so zu jenem ‚Vollbringen' zu be-

Digitized by Google

stimmen, durch das allein die Menschen ‚bei Gott gerechtfertigt werden'. Dieser Weg ist nur einer und gerade diesen Weg hat P. Jungmann durch Zugrundelegung der betreffenden Lehranschauungen der Vorzeit in seiner ‚Theorie der geistlichen Beredsamkeit' meisterhaft erschlossen.

Die alt-classische Rhetorik, deren Grundlagen ganz und gar auf der Philosophie ruhten, löste die Frage nach den Mitteln, durch deren Anwendung der Redner das freie Streben seiner Zuhörer wirksam zu bestimmen vermöge, theoretisch und praktisch in vollkommen erschöpfender Weise. In kürzester Fassung lautet die Antwort der alten Lehrer der Rhetorik auf die besagte Frage also: Nur durch Erweckung zweckentsprechender Gefühle kann der Redner eine Einflussnahme auf das freie Streben seiner Zuhörer gewinnen. Sachgemäßer als die von Platon und Aristoteles, Cicero und Quintilian zum Beweise für die Richtigkeit dieses Satzes beigebrachten psychologischen Thatsachen, dürfte den zur Verkündigung des Wortes Gottes bestellten Priester ein übernatürlicher, vom Urheber des Menschenherzens selbst eingeleiteter psychologischer Vorgang von der Wahrheit des von den Alten aufgestellten Satzes überzeugen. Nach mehr als einer Beziehung hin läßt sich nämlich ein bemerkenswerter Parallelismus zwischen der Gnadenwirkung und dem vom Priester geforderten Einwirken auf das Herz des Menschen nachweisen. Die Gnade, welche Gott dem Herzen des Menschen gibt, weckt zunächst unfreie Strebungen, d. h. Gefühle, beispielsweise das Gefühl der Furcht, der Hoffnung, des Abscheues, des Schmerzes, des Verlangens ꝛc. Der Mensch soll nach der Absicht des Gnadenspenders diese unfreien Strebungen festhalten, den Einsprechungen der Gnade Gehör schenken, mit der Gnadenwirkung mitwirken, kurz freithätig dem Zuge der Gnade folgen. Mit Recht berufen sich die alten christlichen Lehrer der Beredsamkeit auf diesen psychologischen Vorgang, nicht so sehr, um aus ihm einen Beweis für die Richtigkeit der Aufstellungen jener alten Rhetoren zu erheben, sondern um dem Priester die Wege zu zeigen, die er bei der Verkündigung der Heilswahrheit einzuschlagen habe. Sein Wort soll und muss in analoger Weise wirken wie die Gnade. Er muss mit unabweisbarer Nothwendigkeit in seinen Zuhörern zweckentsprechende Gefühle anregen, falls er seine Aufgabe lösen, d. h. das freie Streben

Digitized by Google

wirksam beeinflussen will. Kein Mensch und überhaupt kein geschöpfliches Wesen vermag freie Strebungen unmittelbar zu bewirken; allein die den freien Strebungen vorangehenden, ihnen entsprechenden, zu ihnen überleitenden Gefühle wachzurufen, das steht auch in des Menschen Macht. Und diese Macht zu kennen und zum Heile der Seelen auszunützen, ist für den auf der Kanzel und in der Schule wirkenden Priester ein Gebot der Nothwendigkeit.

Die Gründe für diese Behauptungen liegen greifbar vor. Was ist denn streng philosophisch gefasst eine Gemüthsbewegung oder ein Gefühl? Was ist das Gemüth? P. Jungmann beantwortet diese Fragen folgendermaßen: ‚Eine Gemüthsbewegung ist eine harmonische Thätigkeit beider Strebevermögen gegenüber der übersinnlichen Gutheit oder Schlechtheit eines Dinges. Das Gemüth ist somit nichts anderes, als die gesammte strebende Kraft des Menschen, insofern sie naturgemäß der übersinnlichen Gutheit oder Schlechtheit der Dinge gegenüber in Thätigkeit treten kann'[1]). Diese Begriffsbestimmungen sind allerdings nicht modernen philosophischen Systemen entlehnt, sondern der scholastischen Philosophie, und demgemäß fußen sie auch voll und ganz auf der Erfahrung.

Fragen wir beispielsweise, warum die römischen Soldaten, die unter dem Kreuze des Welterlösers Wache hielten, ‚erschraken' beim Tode Jesu. Etwa nur deshalb, weil ihr Ohr es hörte und ihr Auge es sah, ‚daß er so laut rufend verschieden war', oder weil sie ‚das Erbeben der Erde' wahrnahmen? Und warum schlug ‚alles Volk' beim Todesrufe des Erlösers ‚an die Brust'? In und aus dem, was die Sinne dort wahrnahmen, erkannte die Vernunft, daß ‚dieser Gottes Sohn war'. Daher die Furcht, der Schrecken, die Reue, der Schmerz. — Aus welchem Grunde ‚weinte' Jesus, ‚als er der Stadt ansichtig wurde'? Sein Geist erschaute den Untergang der Stadt Gottes, und dieses Uebel rief im Erlöserherzen das Gefühl des Mitleides, des Schmerzes, des Verlangens wach nach Errettung der Stadt und des auserwählten Volkes. — Weshalb

[1]) Das Gemüth. 2. Aufl. 92.

Digitized by Google

‚erzitterte' Felix, als ihm Paulus vom ‚zukünftigen Gerichte' sprach? Vor seinen Geist traten lebhaft die Strafgerichte Gottes und es befiel ihn Angst. Ohne Zweifel stellen sich alle die eben vorgeführten psychologischen Vorgänge als Strebungen, als Gemüthsbewegungen dar. Erregt wurden diese Gemüthsbewegungen oder Gefühle offenbar nicht durch die vorangehende Sinneswahrnehmung als solche; ihr Grund war vielmehr ausschließlich ein von der Vernunft erkanntes, der Sinneserkenntnis unzugängliches und darum übersinnliches Gut oder Uebel. Der eigentliche Gegenstand der Gemüthsbewegung oder des Gefühles ist einzig nur eine übersinnliche Gutheit oder Schlechheit; eine solche kann aber nur die Vernunft erkennen; fehlt also eine derartige Vernunfterkenntnis, dann fehlt der Gegenstand der Gemüthsbewegung, mithin diese selbst. Ein Uebel oder ein Gut, das als soches auch von den Sinnen wahrgenommen werden kann, also sinnfällig ist, vermag zwar auch eine Regung des Strebevermögens zu veranlassen, diese Regung jedoch nennt kein Mensch eine Gemüthsbewegung, zB. den Schmerz, den der Stich einer Nadel verursacht. Bei jeder Gemüthsbewegung ist nach dem Gesagten allerdings das niedere oder sinnliche Strebevermögen mitthätig; dieses beweisen in den oben angeführten Beispielen das Zittern, die Thränen usw. Aber das einzige Princip der Gemüthsbewegung kann unmöglich das sinnliche Strebevermögen sein. Der ausschließliche Grund der Gemüthsbewegung ist eben ein übersinnliches Gut oder Uebel, ein solches jedoch ist der eigentliche Gegenstand des höheren oder geistigen Strebevermögens. Sonach ist ein Gefühl in der That die gleichzeitige und gleichartige Thätigkeit des höheren und des niederen Strebevermögens einem übersinnlichen Gute oder Uebel gegenüber. Als adäquates Princip einer Gemüthsbewegung ergibt sich sohin die gesammte strebende Kraft des Menschen, insofern sie einem übersinnlichen Gute oder Uebel gegenüber naturgemäß in Thätigkeit tritt. Und diese Kraft nennen wir das Gemüth oder noch öfter das Herz. Letztere Ausdrucksweise ist darum die gebräuchlichere, weil sich eben an dem leiblichen Organ (dem Herzen), von dem sie entnommen ist, die Mitthätigkeit des niederen Strebevermögens zumeist fühlbar macht und so schärfer in die Sphäre des Bewusstseins tritt. — Kehren wir nun zu unserer Frage zurück.

Digitized by Google

Die Gemüthsbewegungen oder Gefühle sind die Vorbedingung, gleichsam die Vorstufe zur freien inneren That. Wie aus der Knospe die Blüthe, so entsteht aus dem Gefühle der freie Act. Es trennt beide gewissermaßen nur eine Zwischenwand. Das Gefühl ist eben eine unfreie Regung des Gemüthes; diese Regung mit Freiheit festgehalten und fortgesetzt heißt freies Streben, ethisch innere That. Will also der Prediger und Katechet, daß seine Zuhörer mit innerer Zustimmung und durch freien thatkräftigen Entschluss zB. Abscheu vor der Sünde gewinnen, Furcht Gottes, Liebe zum Nächsten, Verlangen nach dem Himmel, Hoffnung und Vertrauen auf die Macht und Güte des Erlöserherzens: so muß er die Gefühle des Abscheues, der Furcht, der Liebe usw., kurz jene Regungen und Stimmungen in ihren Herzen zu wecken bemüht sein, welche von dem seinerseits beabsichtigten freien, wirksamen Entschlusse mit psychologischen Nothwendigkeit vorausgesetzt und gefordert werden. Auf diesem Wege wird er, und zwar, so weit es überhaupt von ihm abhängt, mit Sicherheit zum angestrebten Ziele gelangen. Ist einmal das Gemüth durch starke, lebendige, tiefgehende Gefühle angeregt, erregt, ergriffen, gleichsam aufgewühlt, dann läßt sich die freie Zustimmung und Zuthat des gesammten Strebevermögens unschwer erreichen, ja mit einer gewissen Bestimmtheit erwarten.

Die psychologischen Gründe für die allseitige Richtigkeit des Gesagten lassen sich unschwer auffinden. Zunächst haben die Gemüthsbewegungen einen unberechenbaren Einfluss auf die Entscheidungen des Willens. Die Gemüthsbewegung ist ja, wie oben bemerkt wurde, nichts anderes als eine unfreie Thätigkeit der gesammten Strebekraft des Menschen, also eine gleichzeitige und gleichartige Thätigkeit des höheren und niederen Strebevermögens. Je lebhafter, je stärker, je gewaltiger die Gefühle angeregt und wachgerufen werden, desto begrenzter und schwächer und geringer muß sich also mit Nothwendigkeit die Widerstandsfähigkeit des Willens erweisen, desto sicherer erfolgt aber auch selbstverständlich die Willenszustimmung und der Entschluss. Die tägliche Erfahrung bezeugt es tausendfach, daß die meisten Menschen ungemein schwer gegen die Richtung ihres Gemüthes und die Strömung ihrer Gefühle sich entscheiden, daß sie vielmehr meistentheils zu der dieser Richtung und Strömung entsprechenden freien Willensthat sich gleichsam fortreißen lassen. Die Mahnung des göttlichen Erlösers, das Herz zu hüten, die bedeutungsvollen

Digitized by Google

Gründe der Asceſe für die Nothwendigkeit der Bewachung der Stimmungen und Regungen des Gemüthes, ſind ebenſo viele Belege für die Wahrheit dieſer Thatſache.

Die Gemüthsbewegungen ſchwächen jedoch nicht nur die Widerſtandsfähigkeit des Willens anderen Strebungen gegenüber, ſie beeinfluſſen auch in ganz eigener Art das Urtheil der Vernunft. Ganz anders ſieht der Menſch die Dinge und Verhältniſſe an in aufgeregter, ſei es trüber, zorniger oder freudiger Gemüthsſtimmung, als bei ruhigem, ungetrübtem, kühlem Herzen; ganz anders urtheilt er über den gleichen Gegenſtand, wenn Mitleid, Theilnahme, Liebe ihn beſeelen, als wenn Abneigung, Zorn, Haſs ihn erfüllen. Je nach den Stimmungen des Herzens wechſeln nur zu oft, ja zumeiſt die Urtheile der Vernunft. Der Grund dieſer Erſcheinung iſt bekannt. Die Gefühle greifen machtvoll ein in die Thätigkeit der Phantaſie — und hierin liegt ein drittes ſehr beachtenswertes Moment für den Prieſter als Verkündiger des Wortes Gottes. Welche Fülle von Phantaſiebildern vermag nicht das kräftig rege gewordene Gefühl der Furcht, der Sehnſucht, der Liebe, des Haſſes wachzurufen? Die Beobachtung des eigenen Ich's oder ein ruhiger Rückblick auf derartige ſtarke Erregungen unſeres Gemüthes beſtätigt jedem Einzelnen die geradezu erſtaunliche Fruchtbarkeit der Phantaſie bei tieferregten Gemüthszuſtänden. Nun iſt aber nach einem feſtſtehenden pſychologiſchen Geſetze die intellectuelle Thätigkeit in äußerer Abhängigkeit gehalten von eben jenen Sinnesbildern und Sinnesvorſtellungen. Je klarer, ausgeprägter und beſtimmter derartige Phantaſiebilder ſich geſtalten, deſto lichtvoller, ſchärfer und lebhafter vollzieht ſich die entſprechende intellectuelle Erkenntnis. Die Gemüthsbewegungen wirken alſo zurück auf die Thätigkeit der Vernunft, und dieſer tritt unter dem Einfluſſe und je nach der Stärke der Gefühle in geſteigertem Grade das Nützliche oder Schädliche, das Angenehme oder Herbe eines Objectes entgegen. Bei kaltem Gemüthe und ſonach bei froſtigem Vernünfteln würden jene Eigenſchaften des gleichen Objectes ſich nicht in dieſem Lichte gezeigt haben.

Unbezweifelt fehlen jene Prieſter, welche dieſen pſychologiſchen Thatſachen keinen oder doch nur einen untergeordneten Wert für das Wirken auf der Kanzel und in der Schule

Digitized by Google

beilegen. Es fordern vielmehr diese Thatsachen wegen ihrer schwerwiegenden Bedeutung die vollste Beachtung. Denn sie ist in Wirklichkeit groß, ‚der dunkeln Gefühle Gewalt, die im Herzen wunderbar schlafen'. Sie sind gar oft entscheidend für den Entschluss des Willens, sie legen bei der Abschätzung und Wertung der Dinge seitens unserer Vernunft ein vielfach ausschlaggebendes Gewicht in die Wagschale des Urtheils. ‚Wie sich die Neigung anders wendet, also steigt und fällt des Urtheils wandelbare Woge'. Gewiss ist diese Einrichtung unserer Natur eine Unordnung, weil eine Folge der durch die Ursünde gestörten Harmonie des inneren Menschen. Die Gemüthsbewegung trübt ja nur zu leicht die ruhige Erwägung des Intellects und zieht die Willensentscheidung in ihre Geleise hinüber. Wir finden es darum auch sehr begreiflich, daß die Athener bei ihren Gerichtsverhandlungen jede Einwirkung auf das Gemüth untersagten; daß ferner die Richter des Areopags im Finsteren saßen, um durch die Mienen der Angeklagten nicht in beirrende Gemüthserregung versetzt zu werden; daß endlich Cäsar von den Senatoren forderte, ihre Berathungen nicht durch eine aufgeregte Gemüthsstimmung beeinflussen zu lassen. Ja, wenn der Priester nicht eine göttlich verbriefte, unfehlbar sichere Wahrheit zu verkündigen hätte, von deren Annahme und Befolgung das ewige Glück abhängt, eine Wahrheit, die jeder Mensch mit vollster Gefangengebung seines Intellects unter Androhung ewiger Strafen anzunehmen hat: dann wüsste man wahrlich keinen Grund für die Erlaubtheit einer bestimmenden Einwirkung auf das Gemüth der Zuhörer aufzufinden. So jedoch ist sie nicht nur erlaubt, sie ist schweres Gebot für den Priester, weil und insofern dieser verpflichtet ist, durch die Verkündigung der von der unfehlbaren Kirche verbürgten Wahrheit christliches Leben anzubahnen und zu fördern, und auf diese Weise die ihm anvertrauten Menschenseelen dem Himmel entgegenzuführen und von der ewigen Hölle zu bewahren.

Es entsteht nun die weitere belangvolle Frage, welche Mittel dem Prediger und Katecheten sich darbieten zur Erweckung der zum wirksamen Willensentschlusse geeigneten und von ihm geforderten und vorausgesetzten Gemüthsbewegung. Diese Frage beantwortet P. Jungmann also: ‚Um Gefühle in den Zuhörern her-

Digitized by Google

vorzurufen, muss der Priester bewirken, daß sich in ihrem Geiste die intellectuelle Anschauung des entsprechenden Gegenstandes und seiner übersinnlichen Gutheit oder Schlechtigkeit bilde, und zwar eine Anschauung, welche möglichst vollständig, lebendig, lichtvoll und klar und zugleich von den entsprechenden lebhaften Acten der Phantasie und der sinnlichen Urtheilskraft begleitet ist'[1]). Die Entwickelung dieses Satzes wird zugleich seine philosophische Begründung bieten.

Ignoti nulla cupido. Die Erkenntnis ist die Vorbedingung der Strebung. So tritt denn also vor allen Dingen die unerlässliche Forderung an den Prediger heran, seinen Zuhörern eine klare, bestimmte, überzeugungsvolle Erkenntnis von der ethischen Gutheit oder Schlechtigkeit des zu behandelnden Gegenstandes zu vermitteln, d. h. diesen als ein Gut oder Uebel in der Richtung unseres Heiles kräftig zu zeichnen. Mit Recht nennt Schleininger den ‚Redegegenstand' selbst den ‚objectiven Quellpunkt und Ursprung' der Gemüthsbewegung[2]). Denn, um mit demselben verdienstvollen Lehrer der Homiletik zu sprechen, ‚das allgemeine Mittel, um irgend ein Gefühl in dem menschlichen Herzen anzufachen, besteht darin, diesem den Gegenstand möglichst nahe zu bringen, für den man es begeistern will. Wer wüsste nicht aus Erfahrung, daß dasjenige, was wir aus weiter Ferne und unklar erblicken, nur einen schwachen und flüchtigen Eindruck auf uns macht, daß dagegen das Bild, welches uns erst in trüben, verschwommenen Zügen vorschwebte, uns allmählich um so lebhafter ergreift, je näher es uns gerückt wird und in je bestimmteren Umrissen sich uns seine Schönheit entfaltet? Das ist eben die Geschichte des menschlichen Herzens. Ein Uebel, das sicher eintrifft oder doch eintreffen kann, ist für den Menschen Gegenstand der Furcht: zeige ihm dies Uebel in der Nähe, und du wirst in ihm ein lebhaftes Gefühl der Furcht erwecken. Die Liebe ist eine Neigung, die der Anblick eines gegenwärtigen Gutes in der Seele erregt; halte dem Herzen einen Gegenstand mit liebenswürdigen Eigenschaften vor und bringe sie ihm so nahe als möglich, und du fachest in ihm das Gefühl der Liebe

[1]) Theorie der geistlichen Beredtsamkeit I 367. [2]) Bildung des jungen Predigers 54.

Digitized by Google

an. Diese Eindrücke werden um so stärker sein, je mehr es dem Redner gelingen wird, das jedesmalige Object als ein großes, wichtiges, in seinem Bestande dauerhaftes ꝛc. darzustellen'[1]). Selbstverständlich ist eine derartige Darstellung einzig nur durch gründliche Beweisführung zu erreichen, oder, genauer gesprochen, jene deckt sich mit dieser. Bei Ermangelung gediegener, kräftiger Darlegung und Entwickelung der Beweisgründe und Motive ist jede auch noch so feurige Einwirkung auf das Gemüth wirkungslos und matt, oft geradezu komödienartig lächerlich und abstoßend. Ist ja doch gerade der Abgang einer soliden Beweisführung die hauptsächlichste Ursache jenes so oft getadelten, unsagbar nutzlosen, widerwärtig schalen Moralisierens, d. h. jener unvorbereiteten, weil unmotivierten, oft noch mit lärmender Stimme gestellten Anforderungen an das praktisch christliche Leben, von deren Billigkeit und Nützlichkeit, Gerechtigkeit und Nothwendigkeit usw. der Intellect der Zuhörer in keiner Weise überzeugt ist, weil ihm eben ein genügend starker und bestimmender Einblick in die ethischen und eudämonischen Seiten des Gegenstandes nicht geboten wurde. Fehlt die Ueberzeugung des Intellects, dann muss jeder Appell an das Herz ein unnützes Wort sein.

Ein näheres Eingehen auf die Weisen und Quellen der Beweisführung liegt außerhalb des Rahmens der aufgeworfenen Frage. So viel steht nach dem Gesagten fest, daß eine sorgfältige Bearbeitung des Beweismaterials, eine planmäßige, nicht so sehr dem logischen Ineinandergreifen, als vielmehr der psychologischen Wirksamkeit entsprechende Anordnung der Beweisgründe und Motive die naturgemäße Vorbedingung der in Rede stehenden Verstandeserkenntnis bilden.

Allein nicht jede derartige Erkenntnis und Thätigkeit der Vernunft kann und muss bereits auch als solche ein Princip der Gefühle sein. Das Princip der Gefühle ist die anschauende Thätigkeit der Vernunft. Die vom Prediger zu erzielende Verstandeserkenntnis muss demnach zu intellectueller Anschauung sich steigern. Zur Erreichung letzterer ist eine stete Rücksichtnahme auf ein für unsere Frage grundlegendes Gesetz der Psychologie gefordert. Da es sich nämlich um übersinnliche, weil in das übernatürliche Gebiet hinübergreifende Güter und Uebel handelt, muss sich der Prediger

[1]) AaO. 52.

Digitized by Google

und viel mehr noch der Katechet stets bewusst bleiben, daß der Mensch niemals von übersinnlichen Gegenständen *eigentliche* Begriffe zu gewinnen vermag, sondern sich mit *uneigentlichen*, den Begriffen des Sinnfälligen *analogen* und diesen *nachgebildeten* Begriffen begnügen muss. Man denke nur an unsere Begriffe von Gott und seinen Eigenschaften, der Engelwelt, der Seele, der heiligmachenden Gnade, der Sünde usw. Aus diesem wichtigen Erfahrungssatze folgt aber, daß eine gründliche und überzeugungsvolle Darlegung und Entwickelung der Beweisgründe und Motive nicht möglich ist, folglich auch jene *anschauende* Thätigkeit der Vernunft nicht erzielt werden kann, falls der Prediger sich nicht nach Thunlichkeit an das *sinnliche* Erkenntnisvermögen der Zuhörer wendet und dieses, vorab aber die *Phantasie* seiner Zuhörer, zur lebhaften Mitthätigkeit veranlasst. Die Richtigkeit dieser Folgerung wird noch verstärkt durch jene andere, oben bereits erwähnte psychologische Thatsache, daß nämlich unsere intellectuelle Thätigkeit von entsprechenden *Sinnesbildern* bedingt und abhängig ist. Den Blinden und Tauben fehlen die rechten Begriffe von Farben und Tönen, weil ihnen die zu diesen Begriffen erforderlichen Sinnesvorstellungen abgehen. Auch wissen wir aus eigener Erfahrung, daß wir, wenn wir uns und anderen Uebersinnliches klar machen wollen, sofort sinnlich wahrnehmbare Gegenstände zur Hilfe nehmen, um an diesen und durch sie die zu erklärende Sache vorstellig zu machen. Wir suchen also die gewünschte intellectuelle Erkenntnis durch entsprechende Sinnesvorstellungen zu ermöglichen oder doch zu erleichtern und zu vervollkommnen.

Wir sind eben, wie der römische Katechismus bemerkt, ‚von Natur aus so beschaffen, daß Niemand imstande ist, zur Erkenntnis des Uebersinnlichen anders als vermittelst des sinnlich Wahrnehmbaren sich zu erheben'[1]). So ist denn also auch der Prediger verhalten, die Güter und Uebel, um deren allseitig richtige Beurtheilung es sich handelt, durch Erscheinungen der uns umgebenden sinnfälligen Welt, aus der vernunftlosen Natur nicht minder als aus dem Leben des Menschen, insofern in dem allen das Uebersinnliche sich abspiegelt, zweckdienlich zu veranschaulichen. Je bestimmter und zutreffender, je lebendiger und klarer die also bewirkten Acte der

[1]) II 1.

Digitized by Google

Phantasie, die Sinnesbilder sich gestalten, desto leichter und lichtvoller vollzieht sich die intellectuelle Auffassung. ‚Was nicht Bild für das Volk sein kann, bemerkt Sailer, ist ebenso untüchtig das Volk zu bilden als das Allgemeine, das es nicht begreifen, als das Unsichtbare, das es nicht sehen kann; alle deine abstracten Begriffe sind ohne Bild für das Volk lauter schwere Gewitterwolken, die zwar den Zuhörer drücken, aber aus denen kein Blitz in die Seele fährt'[1]).

In der That waren die besten Prediger aller Zeiten Meister in der Kunst der Versinnlichung des darzustellenden Gegenstandes. Sie schulten sich allerdings nach dieser Richtung hin durch Uebung, denn ohne Uebung wird ja keine Kunst erlernt: vor allem aber schulten sie sich an der heiligen Schrift. Die Darstellungsweise der heiligen Schrift ist durchwegs plastisch. Das gilt mit Vorzug von der Lehrmethode des Welterlösers. Kurz, alles was hier in Betracht kommt, zwingt uns, den größten Wert auf eine concrete Darstellung zu legen, die überdies so ganz und gar dem Denken und der Ausdrucksweise des Volkes entspricht. Unverstand geht überall in die Irre, und so auch hier ins Uebermaß und Triviale. Aber für den Unverstand gibt es eben auch keine Theorie.

Um nun das christliche Volk die an sich abstracten Lehren des heiligen Glaubens, die unsichtbaren Güter und Uebel, die ihm gepredigt werden müssen, gleichsam mit den Augen und in verkörperter Gestalt, in Licht und Farbe schauen zu lassen und so das niedere Erkenntnisvermögen anzuregen und bezw. zweckdienliche Sinnesbilder zu bewirken, werden von den Lehrern der Homiletik sehr treffliche Behelfe aufgeführt, durch deren passende Verwendung dem Prediger und Katecheten seine Aufgabe erleichtert wird.

Es sind dieses vor allem *Aehnlichkeiten*, *Vergleiche*, *Analogien*. Ein großer Theil der Wahrheiten unseres heiligen Glaubens kann übrigens dem Verstande und durch diesen dem Herzen des Volkes gar nicht nahe gelegt werden ohne die Verwendung und Verwertung obiger Versinnlichungsmittel. Wieder andere christliche Lehren können nur den Zwecken der Kanzel und Schule entsprechend klargelegt werden durch *Gegensätze* und *Gegenüberstellungen*. Andere sodann (zB. die Sünde) fordern zu ihrer homiletischen Behandlung eine der *Wechselbe-*

[1]) Neue Beiträge I 258.

Digitized by Google

ziehung zwischen Ursache und Wirkung entnommene Erklärung und Darstellung. Ferner dienen historische Züge, mit Maß und Geschmack angebracht, stets den homiletisch-katechetischen Zwecken. ‚In der Erzählung, sagt A. Stolz, ist die Wahrheit gleichsam Fleisch geworden, darum anschaulich'[1]). Endlich aber und in vorzüglichster Weise ist es die hochheilige Person des Weltheilandes, auf welche der Priester zur Verkörperung und Versinnlichung der christlichen Lehre beständig hinzuweisen hat. Wie in Christus einerseits ‚die Fülle der Gottheit körperhaft wohnt', so läßt sich anderseits keine Lage des inneren und äußeren christlichen Lebens auch nur denken, in welcher der Christ nicht im Leben und Leiden des Gottmenschen ein Beispiel voll Eindringlichkeit und Kraft fände.

Auf dem angegebenen Wege kann der Priester erstens klare und bestimmte Begriffe von dem vorzutragenden Gegenstande in seinen Zuhörern veranlassen; dadurch wird es ihm zweitens möglich, jene der Kanzel entsprechende und so unbedingt nothwendige Gründlichkeit der Beweisführung zu erzielen; durch diese erreicht er drittens jene intellectuelle Erkenntnis seitens seiner Zuhörer, die, weil sie von den entsprechenden Acten des sinnlichen Erkenntnisvermögens, vor allem der Phantasie, begleitet ist, zur intellectuellen Anschauung sich gestaltet; letztere endlich ist das oberste Princip der Gemüthsbewegung und weckt mit psychologischer Nothwendigkeit zweckdienliche Gefühle. Denn wie aus dem Gesagten erhellen wird, setzt die anschauende Thätigkeit der Vernunft einerseits unmittelbar die höhere Strebekraft in Bewegung und bringt vermittelst dieser die parallelen Regungen auch in der niederen hervor; dieselbe anschauende Thätigkeit der Vernunft erzeugt gleichzeitig und verstärkt die nämlichen Regungen der niederen Strebekraft anderseits vermittelst der Phantasie und der sinnlichen Urtheilskraft[2]). So erzeugt sich jene gleichartige und gleichzeitige Bewegung der gesammten Strebekraft des Menschen, die wir eben Gefühl nennen. Und so steht es denn fest, daß ohne Vermittelung der intellectuellen Anschauung (abgesehen von der Gnadenwirkung des heiligen Geistes) die Zwecke nicht erreicht werden, derentwegen der Priester doch einzig nur die Kanzel bestieg.

[1]) Homiletik 188. [2]) Jungmann, Theorie I 36 f.

Digitized by Google

Keine, selbst nicht die gründlichste Argumentation, führt zum Ziele, es sei denn, sie vermittle jene anschauende Thätigkeit der Vernunft. ‚Der Vollmondschein, sagt wiederum A. Stolz, macht auch hell, aber lasst kalt und die Pflanzen können dabei erfrieren'[1]). Der Verstand allein bildet niemals Christen, weil keine Verstandesthätigkeit als solche uns zu Freunden Gottes macht; die Bewegung des Herzens zum erkannten Guten hin bahnt die Freundschaft Gottes an, setzt sie, fordert und vollendet sie. Es ist dieses so wahr, daß selbst der Grundact des Heiles, der Glaubensact, sich im Herzen vollzieht: corde enim creditur ad justitiam. Die Heilsthat ist eben freie That; der Entschluss, Gott zu dienen.

Man sagt es oft und sagt es mit Recht, daß eine Predigt, der die Salbung fehle, das christliche Herz unberührt lasse. Was ist denn aber die Salbung? Sie ist jene wesentliche Eigenschaft jedweden geistlichen Vortrages, zufolge deren dieser geeignet ist, im Herzen der Zuhörer kräftige und zweckentsprechende Gefühle zu erwecken. Fehlt die anschauende Thätigkeit der Vernunft, dann fehlt die Salbung, und in Ermangelung dieser fehlt jede wirksame und bestimmende Beeinflussung des Gemüthes und sohin des freien Strebens. Unerlässlich nothwendig ist die Verstandeserkenntnis und immerhin fehlt jener Priester weniger, der nur die Verstandeserkenntnis anregt, als ein anderer, der nur das Gemüth anregt; aber mit vollem Rechte vergleicht doch A. Stolz das nur Verstandeserkenntnis anregende Predigen mit dem Rudern gegen die Strömung; es braucht, sagt er, beschwerliche Anstrengung; wenn hingegen bei günstigem Winde ein Segel ausgespannt wird, so braucht es viel weniger Arbeit um vorwärts zu kommen; das Segeln bei günstigem Winde ist eben die Betheiligung des Gemüths'[2]).

Zum Schlusse noch eine Bemerkung. Alle Anforderungen, welche betreffs des affectiven Momentes in geistlichen Vorträgen an den Prediger gestellt werden, richten sich und zwar in erhöhtem Maße an den Katecheten. Seiner Aufgabe gemäß muss ja letzterer die Kinder in der christlichen Lehre unterrichten und zugleich ihr Herz bilden für christliche Gesinnung und christliches Leben. Nun ist aber offenbar die wissenschaftliche Darstellung der

[1]) Homiletik 145. [2]) Ad.

Digitized by Google

Regeln und Vorschriften, wie überhaupt die christliche Lehre vorzutragen und wie durch diesen Vortrag christliche Gesinnung und christliches Leben zu wecken und zu fördern sei, die eigentlichste Aufgabe der allgemeinen Theorie der geistlichen Beredsamkeit. Mithin kann die Katechetik von der geistlichen Beredsamkeit nicht getrennt gedacht werden. Sie ist eben Theil eines Ganzen und vermag als solcher weder als ‚eigene theologische Disciplin'[1]) noch als ein ‚katechetisches System'[2]) sich zu verselbständigen. Unbestritten sind Katechesen, die nach den allgemeinen Regeln der geistlichen Beredsamkeit ausgearbeitet sind, mit Freuden zu begrüßen, ebenso wie derartige Predigten; aber eine Verselbständigung der Katechetik im gedachten Sinne wird die Sache, der sie doch dienen will, eher durch Verwirrung schädigen als durch Klarheit fördern.

[1]) Kirchenlexicon 6² 206. [2]) Schöberl, Lehrbuch der katholischen Katechetik, Vorwort VII.

Digitized by Google

Definition und Wesen der Quantität.

Von Prof. Dr. Franz Schmid.

II.

25. Wie auf der einen Seite durch die vorausgehenden Untersuchungen[1]) der Weg zur Lösung der Frage, worin das Wesen der Quantität bestehe, geebnet ist, so scheint andererseits die Vollendung des Ganzen die Umgehung dieser Frage nicht zu gestatten. Wahr bleibt es, daß wir nach dem bisherigen in dieser Sache nicht viel neues mehr vorbringen können. Aber es ist doch zum wenigsten höchst nützlich, das was da und dort über den Begriff und das Wesen der Quantität gesagt wurde, zu einem einheitlichen Ganzen zu ordnen. Dabei wird sich Gelegenheit bieten, manche Punkte zu ergänzen und manche schiefe oder einseitige Anschauung zu verbessern. — P. Pesch gibt in seiner Logik[2]) gelegentlich folgende Definition von der Quantität: Quantitas definitur accidens largiens substantiae compositae extensionem internam in ordine ad extensionem externam geometricam[3]). Schiffini hat unter anderen dort, wo er vom

[1]) Vgl. Jhrg. 1890 dieser Zeitschrift S. 647 ff. [2]) Institutiones logic. P. 1. l. 2. c. 1. p. 305. [3]) In den Institutiones philosophiae naturalis finden wir l. 2. disp. 1 sec. 2 p. 390 folgende Sätze: Quantitas . . non est earum (substantiarum corporearum) essentia, sed proprietas tantum seu accidens. — Quantitas corpori tribuit extensionem internam perfectam tamquam effectum primarium, quae ipsa radix est

Digitized by Google

formellen Sein der Quantität (de effectu formali quantitatis) handelt, folgende Bemerkung: Memineris, nos versari in quaestione multum admodum obscura et perplexa, in qua ego profecto mallem edoceri, quam docere[1]). Uebrigens gibt er von der Quantität fast am Schlusse seiner Untersuchung folgende Erklärung, die wohl als Definition betrachtet werden darf: Quantitas corporea ab omnibus intelligitur ut illud, unde proxime et formaliter praedicta trina dimensio substantiae convenit[2]). Und wiederum: Ex dictis patet recte et essentialiter definiri quantitatem corpoream seu molis sic: Accidens extensivum substantiae; extensionem quippe omnes vocamus extrapositionem situalem partium in toto[3]).

Wir glauben nicht zu irren, wenn wir behaupten: An all dem ist, wegen Mangel an nöthiger Unterscheidung oder an genauer Umschreibung des zu definierenden Gegenstandes, die volle Klarheit zu vermissen. Suchen wir also, wo möglich, zu derselben vorzudringen: Zu diesem Ende müssen wir von der Nominaldefinition ausgehen. Unter Quantität versteht man in der Ontologie oder allgemeinen Metaphysik jenes Seinsmoment, welches formell der Frage πόσον, *quantum* ‚wie viel', ‚wie groß' untergeordnet ist im Unterschiede zu jenen Seinsmomenten, welche unter andere irgendwie nebengeordnete Fragen fallen und die übrigen Kategorien bilden. Sieht man aber näher zu, so findet man, daß die Erklärung des Wesens dieser Kategorie große Schwierigkeiten bietet. Zwar trägt alles, was zu dieser Kategorie gehört, entweder den Charakter des Zählbaren oder des Meßbaren an sich; zwei Merkmale, die zu einander in der innigsten Wechselbeziehung stehen. Aber im übrigen zeigt sich zwischen den verschiedenen Theilgebieten dieser Kategorie eine so tiefgehende Ungleichheit, daß eine genauere Realdefinition im allgemeinen als ein Ding der Unmöglichkeit erscheint[4]). Will man also demungeachtet

---

ceterarum, quae in rebus quantis ut sic inesse conspiciuntur. — Quantitas est id, ratione cujus res locum occupat et naturaliter est impenetrabilis, divisibilis, mensurabilis.

[1]) Disput. met. spec. disp. 3. sec. 3. n. 106. [2]) AaO. n. 102. [3]) AaO. n. 110. [4]) Vgl. Suarez l. c. disp. 40. in proaemio.

Digitized by Google

näher auf die Sache eingehen, so ist man genöthigt, in der ganzen Kategorie verschiedene analoge Theilgebiete zu unterscheiden. Erst so ist man in der Lage, die verschiedenen Abarten der Quantität vollkommener zu definieren und genauer zu bestimmen. — Dabei muss auch die Frage nach der physischen Entität von der Frage nach dem metaphysischen Sein oder nach der metaphysischen Definition sorgfältig unterschieden werden. Erklären wir die Nothwendigkeit dieser Unterscheidung an einem Beispiele. Die allgemein als richtig anerkannte metaphysische Definition des Menschen lautet: Der Mensch ist ein sinnlich-vernünftiges Wesen (animal rationale). Physisch genommen hingegen ist der Mensch eine eigenartige Vereinigung von Leib und Seele zu einer Persönlichkeit und Natur (compositum substantiale ex anima et corpore). So muss auch bei der Quantität die Bestimmung ihres Wesens verschieden ausfallen, je nachdem man dem physischen oder dem metaphysischen Sein nachgeht oder wenigstens der einen Betrachtungsweise vor der anderen den Vorzug gibt. Dies wird im Verlaufe der folgenden Untersuchung zur Genüge an den Tag treten. Endlich haben wir beschlossen, im folgenden von der quantitas successiva und quantitas intensitatis gänzlich abzusehen. Die Gründe für diese Einschränkung sind mehrfach. Fürs erste müsste sonst unsere Abhandlung allzusehr in's Breite gehen und wir würden uns allzuweit von der bisherigen Gepflogenheit entfernen. Dann nimmt die quantitas intensitatis in unserer Kategorie jedenfalls eine sehr untergeordnete Stelle ein, was in gewissem Sinne auch von der quantitas successiva gilt. Endlich dürfte es für den Leser nicht schwer sein, das was wir über die quantitas simultanea sagen werden, mit entsprechender Rücksicht selbst auf die zwei genannten Unterarten der Quantität anzuwenden. Dies vorausgesetzt glauben wir zum Zwecke der gegenwärtigen Untersuchung vorläufig in der quantitas simultanea selbst wieder drei Unterarten unterscheiden zu sollen. Die erste nennen wir quantitas discreta; die zweite quantitas molis continua: die dritte im Gegensatze zur zweiten quantitas mere extensiva sive simplicis extensionis. Beginnen wir mit der ersten.

26. Das Wesen der *quantitas discreta* oder der getrennten Vielheit muss, soweit es sich um eine mehr metaphysische Definition handelt, folgendermaßen bestimmt werden. Die *quantitas discreta* ist eine Vielheit von irgendwie getrennten

Digitized by Google

Dingen, welche auf Grund einer näheren oder ferneren Aehnlichkeit dem denkenden Geiste Handhabe und Veranlassung oder wenigstens die Möglichkeit bieten, sie in eine entsprechende Zahl zusammenzufassen und so mit anderen Zahlen zu vergleichen oder durch eine Zahleinheit zu messen. Um neben dem metaphysischen auch das physische Sein dieses Begriffes genauer zu kennzeichnen, dienen folgende Erwägungen. Zunächst denkt man bei der Vielheit an substanzielle Dinge, ja am allernatürlichsten denkt man dabei an substanzielle Einzeldinge, die dem Wesen nach vollkommen gleich sind und sich bloß der Zahl nach von einander unterscheiden, wie Steine, Schafe oder Menschen. Indessen kann der Geist, wie wir anderswo bereits bemerkt haben, wenn er will, die allerverschiedenartigsten Dinge in eine Zahl zusammenfassen. So fällt schließlich die Definition der quantitas discreta metaphysisch betrachtet mit der Definition der Zahl zusammen. Jedoch kommt beim Begriffe der Quantität mehr das objective Moment der Sache, bei der Zahl hingegen mehr das subjective Auffassen derselben zum Ausdruck[1]). Forscht man direct nach dem physischen Sein dieser Quantität d. h. nach der objectiven Realität, welche dem Begriffe der Zahl zu Grunde liegt oder der Frage: ‚Wie viel oder wie viele' entspricht; so fällt dieselbe mit der Realität der gezählten oder zu zählenden Dinge vollkommen zusammen. Es wäre daher ganz unrichtig, wenn man — die Sache rein physisch und ganz objectiv genommen — die quantitas discreta formell und als solche im gewöhnlichen Sinne des Wortes für ein Accidens d. h. für eine gewisse zur Substanz hinzutretende Realität zweiter Ordnung erklären wollte. Dieser Art der Quantität entspricht vielmehr bei substanziellen Dingen — und dieser Fall muss den übrigen als Typus dienen — objectiv keine andere Realität als die Realität oder vielmehr die Realitäten der Substanz und des Suppositum der zu zählenden Dinge selbst.

Man entgegnet vielleicht: Kann man nicht das objective Sein der quantitas discreta formell genommen anstatt im substanziellen Sein der gezählten Gegenstände vielmehr in der Unter-

[1]) Wir meinen hier die abstracte Zahl, ohne dabei zwischen dem numerus praedicamentalis und numerus transcendentalis ängstlich zu unterscheiden. Vgl. erste Abhandl. n. 6.

Digitized by Google

scheidung, Aehnlichkeit und Anordnung derselben suchen, die schließlich doch nicht als etwas substanzielles sondern als etwas accidentelles anzusehen ist? Wir antworten: Diese Ausflucht führt nicht zum Ziele. Denn was erstlich die Unterscheidung anbelangt, so kann dieselbe bei den Einzeldingen physisch in keiner Weise als etwas accidentelles angesehen werden. Das gleiche gilt von der Aehnlichkeit, die wir hier zunächst im Auge haben. Denn die Aehnlichkeit oder Gleichheit des Wesens, um die sich's hier zunächst handelt, ist doch offenbar mit dem Wesen selbst gegeben. Was endlich das dritte Moment oder die Anordnung der zu zählenden Gegenstände betrifft, so wird bei einigem Nachdenken jedermann zum Geständnisse gezwungen sein, daß zur quantitas discreta außer der Vielheit oder Unterscheidung der Dinge durchaus keine weitere Anordnung gefordert ist. Denn mögen auch zB. drei Steine oder drei Menschen jeder Anordnung und überhaupt jeder accidentellen Realität entkleidet werden, es wird immer noch die entsprechende Vielheit und somit an ihnen die quantitas discreta zurückbleiben [1]).

Schließlich könnte man hier noch die Frage aufwerfen: Fällt neben der Vielheit auch die Einheit unter die quantitas discreta und somit unter die Kategorie der Quantität? Darauf ist zu antworten: In gewissem Sinne ja, insofern nämlich von der numerischen oder mathematischen Einheit die Rede ist. Denn auf die Frage: ‚Wie viel oder wie viele' muss nach Umständen geantwortet werden:

[1]) Man entgegnet vielleicht des weiteren: Die Zahl muss doch nothwendig gleich den Beziehungen (relationes) als etwas an den Dingen haftendes angesehen werden. Darauf ist ein zweifaches zu erwidern. Fürs erste kehrt man hiermit wieder zur metaphysischen und theilweise subjectiven Betrachtungsweise zurück. In diesem Sinne kann man die Zahl formell als ein objectiven Grundlagen entnommenes Gedankending (ens rationis cum fundamento in re) betrachten. Fürs zweite ist es allbekannt, daß man die Beziehungen in substanzielle und accidentelle eintheilt. Warum kann also bei der Quantität nicht ähnliches der Fall sein? — Unter einer anderen Rücksicht und wiederum mehr im metaphysischen Sinne erscheint die Vielheit der Individuen als etwas accidentelles, wenn man infolge einer nahegelegenen Abstraction anstatt der concreten Naturdinge die abstracten Wesenheiten im Auge hat. Denn unter diesem Gesichtspunkte ist es in seiner Weise accidentell oder gleichgiltig, ob eine bestimmte Natur zB. die Menschheit in einem oder in mehreren und ob sie in letzterer Voraussetzung in so oder so vielen Individuen existiert.

Digitized by Google

Nicht viele, sondern ein einziger. Wir nennen die Einheit, die im gedachten Sinne auf die Kategorie der Quantität zurückzuführen ist, numerische oder mathematische Einheit und verstehen darunter jene Einheit, welche auf der einen Seite im geraden Gegensatze zur Vielheit steht und auf der anderen Seite den Anfang der Zahlen bildet und so gleichsam auf dem Wege ist, durch Hinzufügung neuer Einheiten zur Vielheit oder zusammengesetzten Zahl zu werden[1]).

27. Wir kommen nun zur quantitas molis oder zur absoluten Masse. Diese Art der Quantität setzt vor allem ein Ding voraus, welches als Suppositum oder Naturding eine substanzielle Einheit besitzt oder doch wenigstens für den Augenblick als ein einheitliches Naturding angesehen wird. Formell bringt dann diese Quantität unter der gedachten Voraussetzung eine bestimmte Anzahl von an und für sich substanziellen und zugleich in gewissem Sinne homogenen Theilen mit sich, welche nach Umständen auch physisch von einander getrennt werden können. Dabei ist es für den Begriff der Quantität an und für sich gleichgiltig, ob die fraglichen Theile im Naturganzen vor der Trennung als bereits formell vorhanden und real unterschieden oder als bloß potenziell vorhanden und potenziell verschieden aufgefasst werden. — Da kein geistiges Wesen aus homogenen oder wie immer aus substanziellen Theilen bestehen kann, so ist, wie man sieht, diese Art der Quantität ausschließlich den körperlichen Wesen eigen. Somit kann sie auch ganz passend quantitas corporea genannt werden[2]). — Dazu kommt endlich noch eine dritte Eigenthümlichkeit der quantitas molis im Unterschiede zur quantitas extensionis. Wenn es nämlich auch nicht geleugnet werden kann, daß bei körperlichen Dingen mit der Vielheit der Theile naturgemäß auch eine bestimmte räumliche Anordnung derselben verbunden ist und daß consequenter Weise eine größere Anzahl von Theilen wie von selbst auch eine größere Ausdehnung des Ganzen im Raume mit sich bringt; so sieht dennoch die Quantität, die wir hier besprechen, formell von dieser äußeren Ausdehnung und der entsprechenden inneren Anordnung der Theile ab. Kurz,

[1]) Ueber den Begriff und die Eintheilung der Einheit vgl. Schiffini, Principia philosophica n. 450 seqq. [2]) Infolge der persönlichen Selbständigkeit kann eine Vielheit geistiger Wesen auch nicht in Form eines Aggregates als ein einziges Subject betrachtet werden.

Digitized by Google

die quantitas molis, wie wir sie hier im Auge haben, umfasst formell einzig die Frage: Aus wie vielen, mehr oder weniger homogenen Theilen besteht das Ganze? Aus den aufgezählten Merkmalen lässt sich leicht eine genaue Definition zusammenstellen. Die *quantitas molis* als solche ist der Inbegriff oder die Summe der actuellen oder potenziellen Theile eines Naturganzen oder eines äußerlich als Naturganzes erscheinenden Sammelbinges ohne Rücksicht auf die räumliche Ausdehnung.[1])

28. Was das physische Sein der quantitas molis anbelangt, so kann auch diese Art der Quantität fast aus den nämlichen Gründen wie früher nicht als etwas rein accidentelles oder näherhin als eine accidentelle Eigenschaft der körperlichen Substanz angesehen werden. Letzteres kann höchstens nach der vorherrschend metaphysischen Betrachtungsweise in dem Sinne zugegeben werden, als es für eine körperliche und namentlich für eine durch und durch homogene Substanz, was die Definition oder das abstracte Wesen der Sache anbelangt, gleichgiltig ist, ob sie aus einer größeren oder geringeren Anzahl von Theilen besteht und somit eine größere oder kleinere Masse Stoffes (moles) in sich begreift. Physisch gesprochen aber sind alle Theile des Dinges, welche dessen absolute Masse oder dessen Quantität im hier gemeinten Sinne ausmachen, etwas durch und durch substanzielles.[2]) Hiermit ist das physische Sein der quantitas molis für unseren Zweck hinreichend gekennzeichnet. Die Frage nach der inneren Constitution des Stetigen und näherhin die Frage, ob die quantitativen oder integrierenden Theile im Stetigen als solche und vor der Theilung bloß potenziell oder schon actuell vorhanden seien, umgehen wir absichtlich. Sie gehört streng-

---

[1]) Der aufmerksame Leser kann beobachten, daß die von anderen Gelehrten aufgestellten Definitionen der Quantität, die wir oben (n. 26.) angeführt haben, weder auf die quantitas discreta noch auf die quantitas molis Anwendung finden können, obgleich Schiffini sich ausdrücklich der Bezeichnung quantitas molis bedient. Dieser Mangel ist um so fühlbarer, weil die quantitas molis bei der Quantität der körperlichen Dinge jedenfalls ein hervorragendes Moment bildet. [2]) Im organischen oder heterogenen Körper, wie im Baume, gehören gewisse Theile, wie Wurzel, Stamm und Aeste auch gewissermaßen zum metaphysischen oder mehr abstracten Wesen des Ganzen.

Digitized by Google

genommen nicht zu unserem Gegenstande und würde eine eingehende Untersuchung fordern.

29. Hier haben wir noch einige Nebenbemerkungen anzureihen. Vor allem ist nicht zu übersehen, daß die hier besprochene Quantität entweder in ganz gleichem oder doch in ganz analogem Sinne allen oder wenigstens den meisten körperlichen Accidenzen zukommt, und zwar nicht bloß mit Rücksicht auf ihr Subject, sondern auch in sich selbst, wie wir dem Altarsgeheimnisse entnehmen. Wir sehen dies zB. an der Farbe, an der Schwere usw. Denn insofern diese Accidenzen, sei es in ihrer Verbindung mit der Substanz oder im Zustande des Getrenntseins, ihrer Natur nach eine gewisse räumliche Ausdehnung aufweisen, sind sie auch offenbar in mehrere vollkommen homogene Theile zerlegbar. Diese Accidenzen schließen daher, was das Hauptmerkmal der quantitas molis ausmacht, eine gewisse Vielheit von actuellen oder potenziellen Theilen derselben Wesenheit in sich. — Zweitens ist wohl zu beachten, daß die Masse eines Körpers, die man quantitas molis nennen darf, entweder im absoluten oder im relativen Sinne aufgefaßt werden kann. Die absolute Auffassung der Masse, welche wir im Vorausgehenden direct im Auge gehabt und einfachhin quantitas molis genannt haben, kennzeichnet sich durch die Frage: Aus wie vielen Massentheilchen besteht das Einzelding, womit ich mich beschäftige? Die relative Auffassung nimmt formell auf das Verhältnis zwischen dem inneren Gehalte und dem äußerlich eingenommenen Raume oder zwischen Ausdehnung und Anzahl der Massentheilchen Rücksicht. Daher entspricht ihr die formelle Frage: Wie viele Massentheilchen kommen auf eine bestimmte Raumeinheit zB. auf einen Kubikcentimeter? So betrachtet hält die Quantität nach allgemeiner Auffassung gleichen Schritt mit der Schwere und fällt mit dem Begriffe der Dichte oder der relativen Masse in der Physik zusammen. Insofern man die Sache in diesem Sinne auffasst, kann man ganz passend auch von einer quantitas densitatis reden. Und wirklich begegnet uns dieser Ausdruck auch hin und wieder bei den Alten, indem sie denselben der quantitas molis gleichstellen. Wie man indessen aus dem Vorausgehenden ersieht, ist diese Gleichstellung nicht vollkommen richtig, wenn man nicht zwischen quantitas molis absoluta und quantitas molis re-

Digitized by Google

lativa genau unterscheidet und die gedachte Gleichstellung auf letztere beschränkt.[1])

30. Es folgt die *quantitas mere dimensiva* sive quantitas simplicis extensionis. Zunächst müssen wir klarlegen, wie sich diese Art der Quantität von der früheren unterscheidet. Wie niemand leugnen kann, kommt es in der Wirklichkeit häufig vor, oder es kann wenigstens durch die Allmacht Gottes leicht bewerkstelligt werden, daß ein körperliches Ding bei vollkommen gleicher Masse, d. h. bei der nämlichen Anzahl actueller oder potenzieller Massentheilchen bald einen größeren, bald einen kleineren Raum einnimmt, oder daß von zwei Körpern, welche ganz gleiche Masse besitzen, der eine eine größere Ausdehnung oder ein größeres Volumen aufweist, als der andere. Denn mag es auch naturgemäß erscheinen, daß Volumen und absolute Masse gleichen Schritt halten, so läßt sich doch die absolute Nothwendigkeit dieses Verhältnisses für alle Fälle und Umstände durch nichts beweisen. Wir können diese Behauptung folgendermaßen näher begründen. Wie die reinen Geister mit ihrer Substanz nach allgemeiner Lehre beliebig bald einen größeren, bald einen kleineren Raum einnehmen können, so erscheint es keineswegs unmöglich, daß in der materiellen Welt Atome (entia simplicia materialia) existieren, die bei aller substanziellen Einfachheit dennoch naturgemäß einen ausgedehnten Raum einnehmen und zugleich mitunter durch Zusammenwirken der inneren Elasticität und äußeren Einflusses diese Ausdehnung innerhalb gewisser Grenzen ändern können. Auch erscheint es nicht undenkbar, daß es verschiedenartige Uratome gibt, denen infolge des specifischen Unterschiedes auch naturgemäß eine verschiedene Ausdehnung im Raume zukommen kann. Aus der Zusammensetzung solcher Atome entstehen dann wie von selbst zusammengesetzte Körperwesen, bei denen die Frage nach der Masse von der Frage nach dem Volumen wohl zu unterscheiden ist. Endlich können sich auch die Atome durch Einwirkung der göttlichen Allmacht gegenseitig mehr oder weniger durchdringen. Auf diesem Wege gewinnen wir den Begriff der Ausdehnung ohne Rücksicht auf die Masse oder ohne Rücksicht auf die Frage: Ist

[1]) Der Begriff der relativen Masse hat, wie man sieht, die größte Aehnlichkeit mit dem Begriffe der Intensität. Vgl. erste Abhandlung.

Digitized by Google

die Substanz oder der Träger der Ausdehnung einfach oder zusammengesetzt? Besteht er, wenn er schon einmal zusammengesetzt sein sollte, aus so oder so vielen Theilen?

Diese Ausdehnung ist es, welche wir quantitas mere extensiva sive quantitas simplicis extensionis nennen. Der Grund der Benennung liegt am Tage. Vor allem sind wir der festen Ueberzeugung, daß das beschriebene Seinsmoment unter den Begriff und unter die Kategorie der Quantität oder Größe fällt. Zu dieser Anschauung bestimmt uns schon allein der Umstand, daß das gedachte Seinsmoment nach den drei Richtungen der Länge, Breite und Tiefe, die es in sich schließt, vollkommen meßbar erscheint. Wir gebrauchen ferner zur näheren Bestimmung den Beisatz mere extensiva sive simplicis extensionis, weil diese Quantität oder Größe, wie sie von dem ‚Wie viel' absieht, so sich absolut gesprochen auch an einem innerlich vollkommen einfachen Subjecte finden kann, und ihr Begriff schließlich mit dem Begriffe der Ausdehnung zusammenfällt.

Man findet diese Art der Quantität, wie wir soeben angedeutet und anderswo eingehender nachgewiesen haben, neben den materiellen auch an geistigen Substanzen. Infolge dessen könnte man sie mit Rücksicht auf das Subject in die quantitas extensionis materialis und quantitas extensionis spiritualis eintheilen. Erstere ist bekanntlich an und für sich, d. h. durch die sinnlichen Eigenschaften, die mit ihr naturgemäß zusammenhängen, sinnlich wahrnehmbar, letztere hingegen nicht. Jedoch kann es dem Gesagten zufolge durch Gottes Allmacht geschehen, daß auch die körperliche Ausdehnung ihre sinnliche Wahrnehmbarkeit verliert und so nur mehr für den Verstand erreichbar bleibt. Dies zeigt sich am eucharistischen Leibe Christi. Unter dieser Rücksicht hätten wir die Eintheilung dieser Quantität in quantitas sive extensio sensibilis und quantitas sive extensio supersensibilis. Doch auf die metaphysische Definition dieses Seinsmomentes haben die angegebenen Unterscheidungen keinen Einfluss. Daher brauchen wir im Folgenden auf dieselben zunächst keine Rücksicht zu nehmen. Durch diese Klarstellung der Begriffe haben wir uns den Weg zur Definition geebnet.

31. Die beschriebene Art der Quantität oder der Begriff der Ausdehnung gehört zu den ursprünglichen Begriffen unseres Er-

Digitized by Google

kennens und kann als solcher nicht streng definiert, sondern bloß bis zu einem gewissen Grade näher erklärt oder umschrieben werden. In diesem Sinne können wir sagen: *Quantitas est proprietas extensiva substantiae* oder die quantitative Größe ist eine Eigenschaft, welche dem substanziellen Subjecte eine Ausdehnung im Raum verleiht. P. Pesch hat in seiner Definition, welche wir oben[1]) angeführt haben bei dem Ausdrucke extensio den Beisatz geometrica. Wir halten diesen Beisatz für überflüssig; denn da jede wahre Ausdehnung als solche nothwendig die drei bekannten Dimensionen aufweist, so kann und muss man sie deshalb auch nothwendig geometrisch nennen[2]).

Im übrigen gehört der Begriff ‚Ausdehnung' wie wir schon angedeutet haben zu jenen Begriffen, die allen geläufig sind und als solche nicht weiter erklärt werden können. Zu beachten ist indessen, daß der Beisatz extensiva in unserer Definition ganz formell und folglich in gewissem Sinne exclusiv zu nehmen ist. Mit anderen Worten: Weil wir hier die quantitas extensiva im Gegensatze zu jeder anderen definieren wollen, so soll mit diesem Ausdrucke gesagt sein, daß hier von jeder Vervielfältigung der Substanz oder des Trägers, mag dieselbe eine actuelle oder eine virtuelle und bloß potenzielle sein, gänzlich abgesehen wird, und daß somit die räumliche Ausdehnung für sich allein im Unterschiede zu jeder Vielheit in Betracht kommt. Wir gebrauchen endlich mit Bedacht den Ausdruck: proprietas oder Eigenschaft, und nicht den von anderen beliebten Ausdruck ‚Accidens'. Denn einerseits bedeutet das Wort Accidens nach dem gewöhnlichen philosophischen Sprachgebrauche ein Seinsmoment, welches nach Umständen an einem Subjecte gänzlich fehlen kann; andererseits kann die Ausdehnung nach unserer Anschauung, die wir anderswo begründet haben, an den Dingen allerdings vielfache Modificazionen erleiden, aber vollkommen fehlen kann sie an ihnen nie. Was den Begriff proprietas oder Eigenschaft betrifft, so ist es allbekannt, daß der-

[1]) Vgl. n. 25. [2]) Wie es scheint, soll durch den Ausdruck extensio geometrica auf die Unterscheidung zwischen der extensio actualis und extensio potentialis sive aptitudinalis hingewiesen werden. Auf diese Unterscheidung gehen wir am Schlusse ein. Aus dem, was wir über diesen Punkt vorbringen werden, kann man sehen, daß der fragliche Beisatz in gegenwärtiger Definition nicht absolut nothwendig, auch nicht in jeder Beziehung vollkommen klar ist.

Digitized by Google

selbe ein Sein bezeichnet, welches zwar nicht zum Wesen des Dinges gehört, aber dennoch an demselben nie fehlen kann. Dieser Ausdruck ist also hier der richtige.

Zur vollen Aufklärung dieser Sache ist es jedoch nöthig, zwischen dem Begriffe der Ausdehnung im allgemeinen und zwischen dem Maße der Ausdehnung wohl zu unterscheiden. Auf Grund dieser Unterscheidung machen wir folgende Bemerkungen. Da das πόσον, quantum, ‚wie groß' formell nach dem Maße der Ausdehnung frägt, so darf formell diesem Seinsmomente die Bezeichnung Quantität gewiss nicht vorenthalten werden. Das Maß der Ausdehnung ist aber vom Subjecte immer trennbar; und so haben wir es beim letztgenannten Seinsmomente wenigstens im metaphysischen Sinne offenbar mit einem eigentlichen Accidens zu thun. Physisch genommen ist dieses formelle Seinsmoment in die Classe anderer ähnlicher Modi zu verweisen, deren innere Natur wir hier nicht näher erörtern können. Das einfache Vorhandensein einer Ausdehnung mehr im Unbestimmten, wobei immer eine gewisse Abstraction vorausgesetzt wird, muss hingegen metaphysisch jedenfalls im Unterschiede zum Accidens als ein Proprium angesehen werden und kann physisch gesprochen sogar in gewissem Sinne in die Wesenheit des Dinges einbezogen werden. Weil jedoch diese Eigenthümlichkeit in voller Unbestimmtheit genommen allen Substanzen gemeinsam ist, so gehört sie jedenfalls nicht zur Definition oder zur metaphysischen Wesenheit irgend eines bestimmten Dinges, sondern ist vielmehr metaphysisch gesprochen in die Classe der mehr äußeren Seinsbestimmungen zu verweisen. — Damit glauben wir sowohl die metaphysische Definition der quantitas mere extensiva aufgestellt als auch deren physisches Sein hinreichend gekennzeichnet zu haben. Es bleibt indessen noch manches über diesen Punkt zu sagen.

32. Vor allem muss darauf hingewiesen werden, daß diese dritte Art der Quantität an den körperlichen Dingen, wie sie uns im Leben allenthalben begegnen, immer mit der zweiten Art der Quantität d. i. mit der quantitas molis vermischt ist. Soweit nämlich die körperlichen Dinge unserer Beobachtung sich darbieten, sind sie sämmtlich in der Weise im Raume ausgedehnt, daß sie gleichzeitig aus mehreren actuellen oder potenziellen und zugleich räumlich auseinander liegenden Theilen von substanziellem Charakter bestehen. Denn wenn ich zB. zwei Goldklumpen von ungleicher

Digitized by Google

Größe miteinander vergleiche, so ist nicht bloß zu sagen, das Gold oder die Substanz des Goldes sei in dem einen ausgedehnter als in dem anderen, sondern es muss überdies auch unumwunden zugestanden werden, daß im ersten mehr Gold oder mehr von der Goldsubstanz vorfindig ist als im zweiten, und daß der erstere gerade aus diesem Grunde, weil er mehr Gold enthält, auch eine größere Ausdehnung aufweist. Diese Behauptung ist im Systeme des Atomismus so zusagen formell enthalten; denn nach diesem Systeme besteht ja der Körper je nach dem Volumen, oder wenn man will, nach dem Gewichte aus einer größeren oder geringeren Anzahl von Atomen, welche seine absolute Masse ausmachen. Aber diese nämliche Wahrheit welche dem Atomismus zur Unterlage dient, die Wahrheit nämlich, daß in einem Körper von doppeltem Volumen unter gleichen Umständen auch doppelt so viele substanzielle oder integrierende Theile vorhanden sind, muss in gewissem Sinne auch in jedem anderen Systeme, selbst den strengsten Formalismus nicht ausgenommen, ohne weiteres zugestanden werden. Der Streit kann sich, was diesen Punkt betrifft, schließlich nur um die Frage drehen: Sind diese Theile und ihre relative Anzahl im Ganzen und vor der Theilung als schon actuell gegeben und actuell unterschieden oder bloß als potenziell unterschieden und nur virtuell gegeben zu betrachten[1])? Wir haben also hier eine neue Art der

[1]) Das gleiche gilt auch mit Rücksicht auf die Stetigkeit. Mag nämlich beim Stetigen auch der kleinste Theil zB. auch das kleinste Goldmolekül noch als ins unendliche theilbar angesehen werden und mag man infolge dessen des weiteren behaupten, daß somit auch dieses Molekül noch eine unendliche Anzahl potenzieller Theile in sich schließe, während auf der anderen Seite schließlich auch im größten Quantum nicht mehr als unendlich viele potenzielle Theile vorhanden sein können; wenn man sich nicht lächerlich machen und jedem gesunden Sinne widersprechen will, wird man schließlich dennoch zugestehen müssen, daß zB. in einem doppelt so großen Goldklumpen trotz der festgestellten Eigenschaften des Stetigen nicht bloß dem Golde eine doppelt so große Ausdehnung zukommt, sondern auch physisch gesprochen die Substanz selbst verdoppelt ist. Dies geben schließlich auch die strengsten Peripatetiker zu, wenn sie lehren, infolge der Verdichtung (condensatio) werde mehr Materie an einem Orte zusammengedrängt (vgl. Schiffini l. c. n. 168.). Nur sollten sie anstatt von einem ‚Mehr und weniger' der Materie vielmehr offen von einem ‚Mehr und weniger' der concreten Substanz reden. Denn in einem größeren Goldklumpen ist, um auf das frühere Beispiel zurückzukommen, eben mehr Gold und nicht bloß mehr Materie.

Digitized by Google

Quantität, die man gemischte Quantität (quantitas mixta ex mole et extensione) nennen kann und die gleichfalls nur an körperlichen Dingen vorkommt. Weil diese Quantität es ist, welche uns in der materiellen Natur allenthalben begegnet, so nimmt sie für sich in besonderer Weise den Namen quantitas corporea in Anspruch. Sie ist es auch, welche die oben angeführten Definitionen anderer Gelehrten direct im Auge gehabt zu haben scheinen.

33. Der Natur der Sache entsprechend wird man, um diese Quantität richtig zu definieren, nur die zwei früheren Definitionen in eine zu verschmelzen haben. So können wir sagen: Die gemischte oder gewöhnliche körperliche Quantität ist jene Eigenschaft oder Eigenthümlichkeit eines concreten Körperwesens, vermöge der es infolge einer bestimmten Anzahl von actuellen oder potenziellen Theilen von substanziellem und mehr oder weniger homogenem Charakter eine kleinere oder größere Ausdehnung im Raume aufweist. — Ihrem physischen Sein nach ist diese Quantität, wie aus dem Vorausgehenden sich ergibt, weder rein substanziell noch rein accidentell, sondern vielmehr ein eigenthümliches Gemisch aus verschiedenartigen Elementen[1]). Heben wir dieselben genauer hervor. Das erste Element, welches dem Gesagten zufolge sich als vollkommen substanziell kennzeichnet, liegt am Tage; es ist eine bestimmte Vielheit von substanziellen Theilen, zwischen denen man entweder eine reale oder eine potenzielle Unterscheidung anzunehmen hat.

Forschen wir nun nach einem weiteren Elemente. Dasselbe ist die Ausdehnung. Daß die Substanz im allgemeinen, und damit um so mehr die zusammengesetzte körperliche Substanz im allgemeinen gesprochen nicht jeder Ausdehnung entbehren kann, ist ein unumstößliches Ergebnis der früheren Untersuchung. So lange wir also hier bei der Ausdehnung im allgemeinen stehen bleiben, haben wir es den früheren Ausführungen zufolge mit einem Seinsmomente zu thun, welches streng gesprochen nicht als Accidens, sondern als Proprium

[1]) Aus dem Umstande, daß man diese eigenthümliche Mischung verschiedenartiger Elemente an dem, was man gewöhnlich Quantität nennt, entweder gar nicht oder doch zu wenig beachtet hat, entstanden nach unserer Ueberzeugung in diesem Lehrpunkte viele Unklarheiten oder Missverständnisse.

Digitized by Google

d. h. als eine physisch wesentliche Eigenschaft zu bezeichnen ist. Handelt es sich hingegen nicht mehr um die Ausdehnung im allgemeinen, sondern um ein bestimmtes factisch gegebenes Maß der Ausdehnung, so kann und muss man das entsprechende Seinsmoment, weil dieses Maß der Ausdehnung von verschiedenen Seiten vielfacher Veränderung unterworfen ist, im früher erklärten Sinn ein Accidens oder einen accidentellen Modus nennen. Weil endlich bei unserer Quantität die Gesammtausdehnung als Summe mehrerer räumlich geordneter Theilmomente erscheint und die räumliche Anordnung dieser Theilmomente eine entsprechende innere Anordnung der entsprechenden Substanzbestandtheile zur Voraussetzung hat, so muss diese Anordnung ebenfalls als zum Gesammtbegriffe gehörig angesehen werden. Wir haben also in ihr ein drittes Element des ganzen Begriffes. Von diesem ist gleichfalls die Bemerkung, die wir zum zweiten Elemente zu machen für nöthig fanden, zu wiederholen. Während nämlich jede bestimmte oder factisch gegebene Anordnung der Wesenstheile als veränderlich oder accidentell erscheint, können die gedachten Theile im allgemeinen jeder räumlichen Anordnung nicht entbehren. Fasst man also auch dieses Element mehr abstract, so kann es ebenfalls nicht einfachhin den Accidenzen beigezählt werden. Nach all dem können wir, was die bisher berührten Punkte anbelangt, es dem Leser anheimstellen, über die oben angeführte Definition der körperlichen Quantität zu urtheilen: Quantitas definitur accidens largiens substantiae compositae extensionem internam in ordine ad extensionem externam geometricam. Auf die anderen Punkte, welche in dieser Definition gestreift werden, kommen wir bald zurück.

34. Wir wären mit der Erklärung des Wesens der Quantität fast zu Ende, wenn man nicht in dieselbe manche mehr auswärtige Elemente hineinzutragen sich gewöhnt hätte. Weil diese Anschauungen sehr weit verbreitet sind, so sehen wir uns zu weiteren Erörterungen genöthiget. Erklären wir die Sache concreter. Es lässt sich nicht leugnen, daß bei zusammengesetzten Körperwesen zwar nicht die Ausdehnung im allgemeinen, und wenn man will, auch nicht das Minimum oder die unterste Grenze der Ausdehnung, wohl aber die thatsächlich gegebene und auf einen beträchtlichen Raum sich erstreckende Ausdehnung in gewissem Sinne zunächst der gegenseitigen Undurchdringlichkeit aller Körpertheile zuzuschreiben ist.

Digitized by Google

Aus diesem Grunde pflegt man die Undurchdringlichkeit allgemein als ein Theilmoment des Quantitätsbegriffes anzusehen. Weil nun Gott durch seine Allmacht, wie wir gelegentlich gezeigt haben, diese Undurchdringlichkeit aufheben kann, so wird hiermit — soweit es zur Quantität gehört — ein neues accidentelles Moment in die Quantität hineingetragen[1]). — Ferner ist der Mensch in seinem Denken und Erkennen ganz vom Sinnenleben abhängig. Daher denken wir uns die körperliche Quantität fast naturgemäß nach ihren beiden Seiten hin, d. h. sowohl nach ihrer Vielheit oder Theilbarkeit als auch nach ihrer räumlichen Ausdehnung, als etwas, das sinnlich wahrnehmbar und namentlich für den Tastsinn widerstandleistend ist. Hiermit wird wieder ein neues accidentelles Moment in den Begriff der Quantität hineingetragen; denn Gottes Allmacht kann ja die körperliche Substanz, während sie die innere Vielheit und Theilbarkeit beibehält, ihrer Undurchdringlichkeit entkleiden. So muss sich dann Ausdehnung und Vielheit, die an der körperlichen Substanz zurückbleiben, und mit ihnen auch die Substanz selbst unserer Wahrnehmung ganz entziehen. Ein Beispiel dafür haben wir am eucharistischen Leibe Christi, der nicht sofast durch die Gestalten verdeckt, als vielmehr in sich selbst vollkommen unwahrnehmbar ist.

Eine Bemerkung jedoch können wir hier nicht unterdrücken. Nach unserer Ueberzeugung gehören die soeben berührten Seinsmomente nicht formell zur Quantität, die, was das Gleichzeitige anbelangt, durch die beiden Begriffe der Vielheit und der räumlichen Ausdehnung vollkommen erschöpft ist. Diese Momente sind vielmehr als anderweitige Eigenschaften der Substanz, oder wenn man will, auch als zufällige Eigenschaften der Quantität anzusehen, wodurch besonders ihre sinnliche Wahrnehmbarkeit begründet wird. Doch sind diese Eigenschaften, wie wir gerne zugestehen, sowohl in sich selbst naturgemäß mit der Quantität verwachsen als auch durch die allgemeine Anschauung innigst mit ihr verknüpft, so daß man sie im praktischen Vorgehen kaum von ihr

[1]) Es ist jedoch nicht zu vergessen, daß mit der Undurchdringlichkeit nicht sofort auch die Ausdehnung beseitiget ist. Ja trotz des vollständigsten Durchdrungenseins der Theile kann der Körper nicht jeder Ausdehnung beraubt oder auf einen mathematischen Punkt beschränkt werden. Das wurde n. 9 ff. näher erklärt und begründet.

Digitized by Google

trennen kann[1]). Hiermit ist, wie wir glauben, neben dem metaphysischen auch das physische Sein der Quantität nach allen Seiten hin ausreichend erklärt. Zum Schlusse wollen wir die verschiedenen Elemente derselben übersichtlich zusammenstellen.

35. Schon das untheilbare Atom hat seine Ausdehnung, die sich durch Widerstand u. dgl. naturgemäß nach außen bemerkbar macht. Doch Ausdehnung von bedeutenderem Umfange entsteht bei körperlichen Dingen naturgemäß nur infolge einer actuellen oder potenziellen Vielheit substanzieller Elemente und somit infolge physischer Zusammensetzung. Mit der Vielheit, wie man sie sonst immer fassen mag, ist unmittelbar auch die Theilbarkeit gegeben. Nur eines ist in Bezug auf diesen Punkt zu beachten. Wenn Gott durch ein Wunder das räumliche Nebeneinander der actuellen oder potenziellen Theile aufhebt, so läßt sich diese Theilbarkeit oder vielmehr die Theilung von Seite des Menschen physisch nicht mehr verwirklichen. In diesem, aber auch nur in diesem Sinne stehen Ausdehnung und Theilbarkeit im innigsten Zusammenhange. Aus der Theilbarkeit ergiebt sich unmittelbar die Zählbarkeit. Die Ausdehnung bringt ihrerseits unmittelbar die Meßbarkeit mit sich. Da übrigens nach dem naturgemäßen Stande der Dinge unter den entsprechenden Voraussetzungen Ausdehnung und Vielheit gleichen Schritt halten, so kann in seiner Weise das Messen durch das Zählen und das Zählen durch das Messen ersetzt werden. Endlich schließt die körperliche Quantität dort, wo einerseits nicht von einem bloß äußerlichen Aggregat und andererseits von einer beträchtlichen Ausdehnung die Rede ist, auch einen gewissen inneren Zusammenhang der substanziellen Theile untereinander, entweder formell in sich oder hat dieselbe wenigstens zur nothwendigen Voraussetzung; ein Element, auf das wir später noch näher eingehen müssen. — Bei Schiffini[2]) und Pesch[3]) wird unter dem Titel: De effectu

[1]) Man könnte versucht sein, die Undurchdringlichkeit und ihr unmittelbares Princip, nach der Ausdrucksweise mancher Gelehrten, im strengen und gewöhnlichen Sinne des Wortes als eine Wirkung der Substanz (effectus causalitatis efficientis) anzusehen. Diese Anschauung ist jedoch nicht die richtige. Man muss dieses Seinsmoment vielmehr gleich den inneren Vermögen und Kräften, die ebenfalls in der Substanz wurzeln, als einen naturgemäßen Ausfluss der Substanz (effectus per naturalem emanationem sive resultantiam) und mithin als eine formelle Eigenschaft des Dinges betrachten. [2]) AaO, n. 109 seqq. [3]) AaO. sect. 2.

Digitized by Google

formali quantitatis hauptsächlich die Frage erörtert, in welcher Ordnung die verschiedenen bei der Quantität irgendwie in Betracht kommenden Momente erstlich überhaupt metaphysisch oder physisch aufeinander folgen, und welches unter ihnen dann namentlich als das fundamentalste und eigentlichste Moment der Quantität zu betrachten sei. Diese Frage halten wir, sofern sie nicht schon im bisherigen ihre Lösung gefunden hat, nicht für wichtig genug, um eigens auf dieselbe einzugehen. Dagegen ist es ein anderer Punkt, der in dieser Sache mit Recht unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt.

36. Um von der Quantität, wie man sie immer fassen mag, in ihrem physischen Sein jedes substanzielle Element ferne zu halten, lehren einige, nicht bloß die Ausdehnung oder das örtliche Nebeneinander der Theile, sondern auch das Dasein der substanziellen Theile, seien es übrigens actuelle oder potenzielle, komme quasi efficienter von der Quantität, die sie ihrem vollen physischen Sein nach als ein eigentliches und physisches Accidens betrachten. Diese Auffassung ist, wie aus unserer ganzen Abhandlung hervorgeht, entschieden zurückzuweisen und wird auch von den größten Gelehrten ganz entschieden zurückgewiesen [1]). Wahr ist nur, daß die Quantität oder besser gesagt die Ausdehnung die absolute Masse oder die Anzahl der integrierenden Bestandtheile offenbart. Wenn man übrigens auch den Gegnern ihre nächste Behauptung, nämlich daß die Theile von der Quantität kommen, zugestehen wollte, so bliebe es demungeachtet immerhin noch wahr, daß die Vielheit der Theile, woher dieselbe immer stammen mag, schließlich unter die Frage πόσον d. h. unter die Kategorie der Quantität fällt. — Andere behaupten dagegen folgendes: Mögen auch an der körperlichen Substanz ihre Wesenstheile unabhängig von der Quantität vorhanden sein, so darf doch keineswegs die Vielheit der Theile als solcher oder die substanzielle Masse selbst, sondern einzig

[1]) Vgl. Suarez l. c. sect. 4. n. 8.; Joann. a S. Thoma, Cursus philos. log. p. 2. q. 16. art. 1.; Schiffini l. c. n. 107; Pesch l. c. Auch die gebräuchliche Definition: Quantitas est accidens extensivum substantiae könnte man in obigem Sinne verstehen, nämlich extensivum i. e. aut formaliter aut quasi efficienter ac virtualiter multiplicativum substantiae. Allein Schiffini versteht diese Definition offenbar nicht in diesem Sinne, da er ja die entsprechende Auffassung eigens bekämpft. So wird es in der Regel auch bei andern sein.

Digitized by Google

der gegenseitige Ausschluss der Theile und die innere oder äußere Anordnung derselben als zur Kategorie der Quantität oder als zum physischen Sein derselben gehörig angesehen werden. Dies scheint in der oben angeführten Definition zu liegen: Quantitas est accidens largiens substantiae extensionem internam in ordine ad extensionem externam. Allein wie schon aus der letzten Bemerkung gegen die frühere Ansicht zur Genüge hervorgeht, ist auch diese Anschauung nicht die richtige. Es ist einmal nicht zu leugnen, zwischen der Frage: Quid, mag man dieselbe dann auch in die drei bestimmteren Fragen: Quis, quot[1]) und quid zerlegen, und der Frage: Quantum im Sinne von quam extensum oder quam magnum quoad spatium „wie groß" liegt noch die Frage: Quantum im Sinne von quanta mole praeditum sive quot partibus quasi integralibus constans (est hoc suppositum), d. h. wie gehaltvoll ist dies körperliche Einzelwesen oder aus wie vielen homogenen oder sonst irgendwie integrierenden Bestandtheilen erwächst es? Diese Frage fällt nach der metaphysischen Betrachtungsweise offenbar außer die Frage ‚Wer' oder ‚Was'; sie hat formell mit dem Suppositum und mit der Wesenheit nichts zu thun und folglich auch nichts mit der Kategorie der Substanz. Es bleibt also nichts anderes übrig als diese Frage, wie schon der Name sagt, der Kategorie der Quantität zuzuweisen. Und wirklich trifft diese Frage metaphysisch gesprochen eine mehr accidentelle Zuständlichkeit des Ganzen, da ja die integrierenden Bestandtheile oder das ‚Mehr und weniger' der physischen Masse nicht zur metaphysischen Wesenheit eines Dinges gehören. Weil aber die quantitativen oder integrierenden Bestandtheile eines physischen Ganzen physisch keine Accidenzen, sondern eben substanzielle Theile sind; so weisen schließlich die Seinsmomente, die unter die genannte Frage fallen, physisch gesprochen eben einen substanziellen und nicht einen accidentellen Charakter auf. Man sieht dies auch aus dem Umstande, daß solche Theile infolge der Trennung entweder vollkommen den Charakter selbstständiger Substanzen oder Einzeldinge annehmen, wie bei homogenen Wesen, oder doch einem Einzeldinge oder einer vollkommenen Substanz sehr nahe kommen, wie bei organischen Dingen der abgehauene Ast

[1]) Das quot nehmen wir hier im Sinne von quot supposita d. h. ‚wie viele concrete Subjecte oder Einzelwesen'.

Digitized by Google

oder das abgerissene Blatt eines Baumes. — Damit ist zur Genüge gezeigt, daß die äußere oder innere Anordnung der Theile als solche jedenfalls nicht als das einzige Element oder auch nur als das Hauptmoment der körperlichen Quantität zu betrachten ist. Ja, auch was die Ausdehnung als solche betrifft, gibt diese Anordnung wie wir vorhin[1]) gezeigt haben, dem Subjecte keineswegs die Ausdehnung selbst, sondern bloß ein bestimmtes Maß derselben.

37. Noch ein Punkt erübrigt, der einer genaueren Aufklärung bedarf. Ein körperliches Wesen kann, wie wir gesehen haben, durch ein Wunder sowohl seines actuellen Widerstandes nach außen als auch der inneren Undurchdringlichkeit und des actuellen Nebeneinander seiner Theile beraubt werden, so daß dem Ganzen nur mehr die Eignung und das radicale Bestreben zum räumlichen Nebeneinander und zur actuellen Undurchdringlichkeit nach außen bleibt. In Folge dessen entsteht die Frage: Was versteht man unter der Quantität schlechthin oder unter Quantität im gewöhnlichen Sinne des Wortes, das potenzielle Sein oder die actuelle Wirklichkeit der gedachten Seinsmomente? Viele Gelehrte sind geneigt, das erstere anzunehmen. Dieser Ansicht scheint auch P. Pesch zu sein, wenn wir die Worte seiner Definition quantitas est accidens largiens substantiae compositae extensionem internam in ordine ad extensionem externam geometricam nicht missverstehen. Deutlicher lehrt dies Suarez[2]). Der ausschlaggebende Grund für diese Anschauung ist ohne Zweifel auf das Altarsgeheimnis zurückzuführen. Man schließt nämlich also: Dem Leibe Christi unter den sacramentalen Gestalten darf sicher nicht jede Quantität abgesprochen werden. Dennoch hat der Leib Christi dortselbst die fraglichen Seinsmomente, nämlich die Undurchdringlichkeit und das räumliche Nebeneinander der Theile, wie jeder sehen muss, bloß dem Vermögen nach (non actualiter sed potentialiter tantum) beibehalten. Allein dieser Schluss beweist seine Sache keineswegs. Denn der nächstgelegene Sinn, in dem der Leib Christi im allerheiligsten Sakramente seine Quantität beibehält, ist auf die quantitas molis oder auf die Vielheit der substanziellen Theile zurückzuführen, wobei zunächst ein anderes

[1]) Vgl. n. 35 [2]) Vgl. l. c. sect. 4. n. 15.

Digitized by Google

Moment, sei es der Wirklichkeit oder dem Vermögen nach, nicht in Betracht kommt. Daß dem eucharistischen Leibe Christi auch noch in einem anderen Sinne Quantität zuzuschreiben sei, das wäre erst näher zu erklären und zu begründen gewesen. In wie weit dies geschehen könne, wird sich im folgenden, wie wir hoffen, mit entsprechender Klarheit zeigen.

38. Wir antworten von unserer Seite auf die oben vorgelegte Frage also: Sowohl das actuelle Nebeneinander der Theile, verbunden mit der actuellen Undurchdringlichkeit als auch die bloße Tendenz oder Eignung zur Undurchdringlichkeit und zum räumlichen Nebeneinander kann, und muss in einem gewissen durchaus wahren Sinne Quantität genannt werden. Frägt man aber bestimmter, welches von den zwei Momenten an erster Stelle die Bezeichnung Quantität für sich in Anspruch nehme, das potenzielle oder das actuelle, so ist zu antworten, unter der einen Rücksicht verdient das eine und unter der anderen das andere den Vorzug. Suchen wir diese Behauptung zugleich deutlich zu erklären und entsprechend zu beweisen. Fassen wir zu diesem Ende einen elastischen Gummiball oder ein elastisches Band ins Auge. Zuerst müssen wir von der Gestalt des Balles und von der Länge des Bandes genau Notiz nehmen. Dann drücken wir den Ball mit Gewalt zusammen und ziehen das Band, soviel es leidet, auseinander. Endlich stellen wir die Frage: Welche Gestalt besitzt der Ball, und welches ist die Länge, die dem Bande zukommt? Jeder wird einsehen, daß man unter den gegebenen Umständen auf diese Frage eine zweifache Antwort geben kann und wohl auch geben muss. Will man nämlich die gestellte Frage vollkommen erledigen, so wird man also erwidern müssen: Gemäß der natürlichen Beschaffenheit oder in Rücksicht auf die natürliche Eignung und innere Tendenz ist die Gestalt des Balles eine runde und die Länge des Bandes eine ganz unbedeutende; nach der actuellen Beschaffenheit hingegen ist die Gestalt des Balles für den Augenblick eine plattgedrückte und die Länge des Bandes eine bedeutende. Wenden wir dies auf die Quantität im allgemeinen und insbesondere auf den eucharistischen Leib Christi an. Wenn ein Körper von bedeutender substantieller Masse infolge des Durchdrungenseins einzelner Bestandtheile oder wie immer durch ein Wunder auf einen sehr

Digitized by Google

kleinen, ja vielleicht auf einen verschwindend kleinen Raum beschränkt ist und ich stelle die Frage: Wie groß ist die Ausdehnung dieses Körpers, so kann ich dabei entweder die actuelle Ausdehnung, welche keineswegs die natürliche und folglich an und für sich auch nicht die bleibende ist, im Auge haben oder ich kann mich zunächst einzig um die naturgemäße und an sich bleibende Ausdehnung desselben bekümmern. Je nach dem Zwecke und dem Sinne der Frage muss natürlich auch die Antwort verschieden lauten. In diesem Sinne ist dem Leibe Christi in dem allerheiligsten Sakramente gleichfalls eine doppelte Ausdehnung und eine doppelte Figur oder Gestalt zuzuschreiben; nämlich eine potenzielle und eine actuelle. Erstere fällt mit der Ausdehnung und mit der Figur des nämlichen Leibes zur Rechten des Vaters im Himmel vollkommen zusammen; letztere ist identisch oder besser gesprochen gleich mit der Ausdehnung und der Figur der consecrierten Gestalten. Hiermit glauben wir im Verein mit dem oben Gesagten zur Genüge erklärt zu haben, in welchem Sinne der eucharistische Leib Christi eine Quantität überhaupt und seine Quantität insbesondere beibehält.

39. Es bleibt schließlich noch die Frage, welche von den beiden vorgeführten Anschauungen den ersten Platz behaupten soll. Diese Frage ist schwer zu entscheiden. Denn von den Umständen und von der Absicht des Fragestellers hängt es ab, in welchem Sinne man die Frage nach der Form und Ausdehnung einer Sache zu nehmen habe und welche Antwort somit zunächst auf sie zu geben sei. Weil jedoch die körperlichen Substanzen an und für sich oder naturgemäß ihre integrierenden Bestandtheile räumlich nebeneinander ausgebreitet haben, so wird man die Frage nach der Ausdehnung eines Körpers naturgemäß und gewöhnlich als unter der gedachten Voraussetzung gestellt zu betrachten haben. Es ist also, wenn von der Ausdehnung und von der damit zusammenhängenden äußeren Gestalt die Rede ist, das nächstgelegene, an das naturgemäße und vollkommen verwirklichte Nebeneinander der betreffenden Substanz zu denken. Unter der Voraussetzung eines Wunders oder eines abnormalen Zustandes hingegen gestaltet sich die Sache anders. Da kann man sich je nach Umständen gar leicht zunächst mehr um das kümmern, was an und für sich bleibend wäre und sein müsste, als um das, was mehr zufällig und nur vorübergehend da ist. Dabei ist zu beachten, daß der potenzielle Zustand seine entsprechende Benennung nur

Digitized by Google

von seiner Hinordnung zur actuellen Verwirklichung zu erhalten pflegt. So ist es auch bei der Gestalt und Ausdehnung. In diesem Sinn muss schließlich auch die potenzielle Figur oder Ausdehnung eine geometrica genannt werden. Dabei ist nie zu vergessen, daß der vorausgegangenen Erörterung zufolge eine rein potenzielle Ausdehnung mit Ausschluss jeder wirklichen ein Ding der Unmöglichkeit ist. Es kann sich also bei der Gegenüberstellung der potenziellen oder inneren und der actuellen oder äußeren Ausdehnung in keinem Falle um das einfache Ja und Nein der letzteren, sondern bloß um das Mehr und Weniger derselben handeln. — Nach diesen Gesichtspunkten ist zu beurtheilen, welche Stellung in der Definition der Quantität die potenzielle und innerliche (potentialis sive interna) und welche die wirkliche und äußerliche Ausdehnung (actualis sive externa) einzunehmen hat.

Digitized by Google

Professor Sdralek über Altmann von Passau und Gregor VII.

Von Emil Michael S. J.

Daß der Westfale Altmann, Bischof von Passau, einer der entschiedensten und treuesten Bannerträger der gregorianischen Partei in Deutschland gewesen, war auch bisher schon ausreichend mit Thatsachen belegt. Aber ein Bild seiner geistigen Individualität, eine Einsicht in das Besondere und Eigenthümliche seiner Anschauungen und seines Charakters bieten uns erst seine beiden, fast achthundert Jahre nach seinem Tode (1091) entdeckten Streitschriften. Nicht politischer Stammesparticularismus, sondern religiöser Idealismus war die Macht, welche sein Denken beherrschte, sein Handeln bestimmte und seine Feder leitete'. So Sdralek, die Streitschriften Altmanns von Passau und Wezilos von Mainz, Paderborn, Ferdinand Schöningh 1890 III f.

Alles kommt darauf an, ob Altmann, Bischof von Passau und päpstlicher Legat in Deutschland, wirklich die von Sdr. publicierte Schrift des Göttweiger Codex Nr. 56 Fol. 145a—180a verfaßt hat. Der Nachweis hierfür wird vom Herausgeber versucht in § 2 S. 17 ff. Zunächst muss nach Sdralek der Autor ein Bischof sein. Bekennt er sich ja seinem Stande nach selbst als Bischof und zwar als einen der verfolgten, durch die Schismatiker von ihren Sitzen verdrängten Bischöfe. Als Beleg werden zwei Stellen geboten. Cap. 9 heißt es: Nos miseriarum episcopi, und Cap. 39: De sedibus nostris pellimur, alii nobis indiscussis subrogantur.

Digitized by Google

Dieser Beweis wäre allerdings sehr überzeugend, wenn die Schrift des Anonymus im Tone einer ruhigen Darlegung abgefaßt wäre. Das ist indes nicht der Fall. Man mag sie schwungvoll oder phantastisch nennen, jedenfalls geht sie über die Grenze nüchterner Prosa weit hinaus. Der Verfasser denkt sich als die mater fidelium aecclesia und beginnt die Vorrede mit folgender Widmung: Verbo Dei in utero Mariae Virginis concorporata et sacramentis, quae de crucifixi latere fluxerant, desponsata mater fidelium aecclesia sui adoptivo H. archiepiscopo hic affectum materni sinus, in futuro gaudium, quod veritas promisit se diligentibus. Ein Schriftsteller, der Phantasie genug hatte, sich in diese Rolle hineinzudenken, wird sich, wenn der Zweck es nahe legt, mit Leichtigkeit auch in die Rolle eines Bischofs finden. Vergegenwärtigen wir uns nur die Absicht des Verfassers. Er will den Erzbischof von Magdeburg stählen im Kampfe gegen die Schismatiker (s. Sdr. 27); aber nicht bloß den Erzbischof Hartwig von Magdeburg, sondern auch seine wie er von den Schismatikern verfolgten Collegen. Sogleich in der Vorrede (vgl. Cap. 15, bei Sdr. 114) wendet sich der Verfasser an diese und spricht ihnen Muth zu mit dem Hinweis auf den Trost des hl. Geistes. Aber triumphieren würden sie nur, setzt er bei, wenn sie in geordneter Schlachtlinie vorgingen. ‚Der Geist des Rathes und die Kraft des Herrn wird euch sagen, was zu thun, und wird Stärke geben zum Vollbringen'[1]). Es sind die von den Henricianern betroffenen Bischöfe gemeint, insbesondere die im Vorwort (bei Sdr. 87 f.) genannten. Diese Bischöfe hat der Verfasser unausgesetzt im Auge. Bei Beginn des Cap. 9 erklärt er, der doch bisher im Namen der Kirche geredet hatte, er wolle den Sprecher derer machen, die ihn im Vorausgehenden besonders beschäftigt haben, jener von der Gegenpartei abgesetzten Bischöfe: *ut ego mater . . ore vestro*

[1]) Consolationibus paracliti ejus secundum multitudinem dolorum *vestrorum* in corde *vestro* animam *vestram* laetificantibus conteretur citius satanas sub pedibus *vestris* . . Sed volo tibi esse persuasum *vos* non triumphaturos Domino nisi acie ordinata ex ejus praecepto . . Confortare in Domino et in potentia virtutis ejus, spiritu consilii et fortitudinis et *vobis* inspirante quid sit agendum et confortante ad perficiendum. Praefatio bei Sdr. 86, 88.

Digitized by Google

loquar[1]). Man sollte meinen, wäre der Verfasser selbst Bischof, so würde er füglich diesen Rollenwechsel anders angezeigt haben. Indes wie dem auch sei, jedenfalls darf es, nachdem er einmal ausdrücklich erklärt hat, wessen Sprache er nun führen wolle, nicht mehr Wunder nehmen, wenn er, selbst ohne den bischöflichen Charakter, in seinem merkwürdigen Stile sagt: Ne autem et haec christianitatis oblitteratio et hanc insistentium sanguis de manu *nostra* requiratur, divinas leges conculcantibus auctoritate scripturarum et rationis regula spiritualiter *obviamus* (cp. 9, bei Sdr. S. 101), wenn er das Elend der von den Schismatikern hart mitgenommenen Bischöfe zu seinem eigenen macht (nos miseriarum episcopi), um sie sofort durch das Beispiel des eigenen heroischen Gottvertrauens zu freudigem Kampfesmuth zu begeistern mit dem großartig kühnen Ausruf: Ruat coelum, feriet nos impavidos; hiscat terra, vorago tanti hiatus nos stupebit immutatos. Transituri enim per ignem et aquam certissimi sumus, nos educendos in refrigerium, quia sive vivimus, Domino vivimus, sive morimur, Domino morimur; sive enim vivimus sive morimur, Domini sumus (Rom. 14, 8). Animatos ergo nos spe, quae non confundit, nulla turbabit mors in hoc agone catholico, dum moriamur superstite tantum jure canonico (bei Sdr. 103; vgl. 136).

Also Texte, wie: Nos miseriarum episcopi oder: De sedibus nostris pellimur, alii nobis indiscussis subrogantur beweisen bei der Eigenart des Autors nichts für dessen bischöfliche Würde. Hatte er ja mit klaren Worten vorausgeschickt, daß er im Namen der von den Henricianern verjagten Bischöfe reden wolle.

Uebrigens steht jenen Aeußerungen eine Reihe anderer zur Seite, aus denen eher das Gegentheil von dem zu folgen scheint, was Sdr. will. Wenn der Verfasser von den Bischöfen in der dritten Person redet, als rechne er sich nicht zu ihnen, wenn er von den ‚Stühlen der vertriebenen Bischöfe' spricht (bei Sdr. 138, vgl. 161), von ‚so vielen rechtswidrig ausgewiesenen Bischöfen' (139, vgl. 142), von den Bischöfen die Gregor VII treu anhangen (146), von den Hirten, denen die

[1]) So theils in der ersten, theils in der dritten Person bis cp. 45. Mit cp. 46 schreibt er wieder als Kirche.

Digitized by Google

Gläubigen folgen sollen (161), wenn er sie einführt als isti episcopi (141), wenn er der schismatischen Synode zu Mainz 1085 vorhält, quid peccaverit in Patrem et in Christum damnando devotissimos sedi apostolicae christos Domini (ebd.) usw., so machen Wendungen dieser Art den Eindruck, als habe sich der Schreiber in seiner Rolle als Bischof doch nicht ganz sicher gefühlt, eben weil er selbst kein Bischof gewesen. Jedenfalls konnten all diese Wendungen, die von Sdr. betonten ebenso gut, wie die an letzter Stelle erwähnten aus der Feder eines Mannes stammen, der die fragliche Würde nicht besaß.

Damit ist aber der Hauptbeweis erschüttert, der für Sdr. die Brücke bildet zu der weiteren These, der Verfasser der Schrift sei Bischof Altmann von Passau. Die S. 21 ff. namhaft gemachten ‚vier Daten, welche positiv auf Altmann hinweisen und für sein Urheberrecht eintreten' sollen, sind an sich schon schwach genug, dürfen aber, falls der Autor auch ein Nicht-Bischof sein konnte, keinen Anspruch mehr auf irgend welche überzeugende Beweiskraft erheben.

1. Wenn in der Streitschrift von den reges Franciae Karl und Karlmann und unmittelbar darnach von ‚unserm Otto I, die Rede ist (bei Sdr. 137), so wird man den Schluss Sdrs nicht billigen können: Also ist der Verfasser ein geborener Sachse. Jeder Ostfranke, jeder Deutsche hätte ja ebenso schreiben können oder müssen, auch ohne Sachse zu sein, wie Altmann.

2. Ego te gratia obstetricante genui (bei Sdr. 86) soll sich auf das zwischen dem Verfasser der Schrift und Hartwig ‚infolge der Wahl des Erzbischofs entstandene Verhältnis' beziehen (21 ff.). Der Anonymus wolle nie den Vorwurf der Unbesonnenheit hören, daß er Hartwig erwählt habe; denn so heißt es nun einmal S. 162. ‚Zweifelsohne' verdankte aber nach Sdr. Gregor VII, von dem Hartwig ernannt wurde, die Kenntnis desselben als eines trefflichen Mannes den Informationen seines Vicars in Deutschland, Altmanns. Also hatte zweifelsohne die ‚Empfehlung und der Wunsch des von Altmann informierten Papstes die Wahl Hartwigs zur Folge'. Das liegt nach Sdr. in den Worten: Ego te gratia obstetricante genui. Indes diese Erklärung ist doch wohl sehr weit hergeholt. Da der Anonymus als Kirche und Mutter der Gläubigen redet, so ist mit jenem Bild (vgl. I Kor. 4, 15) zunächst nur ein ‚neues, geistiges Lebensprincip' (s. Sdr. 24 Anm.)

Digitized by Google

ausgesprochen, das Leben der Uebernatur[1]). In demselben Sinne heißt Hartwig ‚Adoptivsohn der Kirche' (85, vgl. 160), aber ebenso heißen auch alle seine der gerechten Sache ergebenen Leidensgenossen ‚Adoptivkinder Christi und der Kirche' (161). Ein Hinweis gerade auf Altmann als Verfasser liegt in jener Stelle doch keineswegs. Nach Sdr. lüftet

3. den Schleier der Anonymität die Erklärung unseres Publicisten, man schulde dem König Hermann nach Kräften Treue und Unterstützung, weil *man* ihm ‚unter Zustimmung des Papstes das Kreuz Sachsens und das Martyrium der Vertheidigung der Kirche auferlegt habe' (24. 152). Das konnte aber ‚Niemand mit mehr Recht sagen als Altmann' (25).

Nun das bleibe dahingestellt. Zur Erledigung der Frage, ob dieser Text Beweiskraft hat für die Autorschaft Altmanns, bedürfen wir dessen nicht[2]). Thatsache ist, daß der Verfasser weder sagt: ‚*Man* hat Hermann das Kreuz Sachsens .. auferlegt', noch: ‚Ich habe es ihm auferlegt'. Er sagt: Imposuimus und versteht darunter die mit Gregor VII haltenden Bischöfe, in deren Namen er spricht. Daß diese bei der Wahl Hermanns stark betheiligt waren, ist gewiss[3]). Die Redeweise des Anonymus ist daher erklärlich und berechtigt, läßt aber den Schluss auf eine bestimmte Persönlichkeit nicht zu. Es sind zwei sehr verschiedene Dinge: Altmann, der als Verfasser nachgewiesen ist, *konnte* so schreiben, und: Der Verfasser, welcher so schreiben *konnte*, *muss* Altmann sein. Das letztere wäre zu begründen gewesen.

4. ‚In Verbindung mit den besprochenen Anzeichen' führt nach Sdr. 25 auch noch der ‚äußere Umstand auf die richtige Fährte zur Auffindung des Verfassers unserer Streitschrift', daß sich in dem von Altmann gegründeten Stifte Göttweig eine Handschrift jenes Werkes erhalten hat. Also, schließt Sdr., dürfte Altmann der Verfasser sein. Was die ‚besprochenen Anzeichen' auf sich haben, hat sich gezeigt. Der schließlich von Sdr. angeführte ‚äußere Umstand' fällt wenig ins Gewicht. Die Hs. konnte auch anderswoher nach Göttweig kommen, beispielsweise aus einem

[1]) Aehnliche Gedanken finden sich auch sonst in der Schrift, zB. cp. 14, bei Sdr. 111 f. [2]) Vgl. *Gfrörer*, Papst Gregorius VII und sein Zeitalter 7, 817 ff. [3]) S. Bernolds Chronik zu 1081, in M. G. SS. 5, 437.

Digitized by Google

Benedictinerstift, nachdem Göttweig selbst in ein solches umgewandelt worden, vielleicht aus Corvey.

Die Argumente, mit denen Sdr. die Autorschaft Altmanns für die Schrift des Göttweiger Codex dargethan zu haben glaubt, sind also nicht stichhaltig. Sdr. hat nicht bewiesen, daß Altmann ihr Verfasser ist. So lange nichts Besseres geboten wird, bleibt es für die historische Kritik bei der bisherigen Tradition, derzufolge Bernhard genannt der Sachse, welcher die letzten Jahre seines Lebens in Corvey zubrachte, als der Schöpfer jener publicistischen Leistung zu gelten hat.

Gegen ihn spricht nichts von alledem, was Sdr. vorgebracht hat. Für ihn treten ein und zwar mit einer Sicherheit, wie sie der Historiker für unzählige andere behauptete Thatsachen nur wünschen muss, ein henricianisch gesinnter Zeitgenosse, der ‚weltberühmte Chronist' (Sdr. 18) Sigebert von Gemblours, ferner Bernhards eigener Schüler, Bernold von Constanz, der die Sache Gregors VII vertrat, und dessen ‚große und schätzbare Zuverlässigkeit' Wattenbach, DG 2^6 53, zu rühmen weiß. Ich übergehe die inneren Gründe, welche eine äußerst lehrreiche Vergleichung der Göttweiger Schrift mit dem sicher von dem gefeierten Kanonisten Bernhard verfassten Brief bei Ussermann[1]) ergibt, Gründe, die das Zeugnis jener zwei gleichzeitigen und im vorliegenden Falle durchaus glaubwürdigen Gewährsmänner unterstützen. Nur auf einen Punkt will ich noch aufmerksam machen, der von Sdr. betont wird, wohl einzig, um den Bericht Bernolds abzuschwächen, leider auch hier mit wenig kritischer Schärfe. Bernold bietet über die Schrift seines ehemaligen Lehrers mehrere Einzelheiten[2]). Unter anderem sagt er: Ad venerabilem Hartvicum Magideburgensem episcopum de eadem causa (über die Sacramente der Schismatiker) magnum librum luculentissime composuit ex persona sanctae aecclesiae, in quo testimoniis ss. patrum omnes insidiosas cavillationes eorundem schismaticorum prudenter annichilasse *videtur*.

Auf Grund dieses doch sehr verständlichen videtur folgert Sdr., Bernold habe die Schrift sicher nicht gelesen (19), kannte sie nur vom Hörensagen (55 Anm.) — gewiss mit Unrecht. Nehmen wir einen ähnlichen Fall. Bernold sagt in dem Briefe bei Usser-

[1]) Germaniae sacrae prodromus 2, 188 ff. [2]) M. G. SS. 5, 451.

Digitized by Google

mann, l. c. 230, es gebe über die Sacramente der Schismatiker bei den Vätern verschiedene Ansichten, quarum quaedam eadem (sacramenta) penitus annullare *videntur* oder bald danach: proscribere *videntur*. Hat sie Bernold deshalb nicht gelesen? Kennt er sie nur vom Hörensagen? Aber er bringt ja selbst die betreffenden Vätertexte wörtlich. Aus dem videtur in Bernolds Chronik folgt also der gewünschte Schluss sicher nicht. Das videtur versteht man sehr gut, besonders mit Rücksicht auf den Gegensatz, welcher durch das sich unmittelbar anschließende Sed gegeben ist.

Völlig gleichwertig ist die Beweisführung, mit der Sdr. die Ueberzeugung gewinnt, daß man schon im Anfang des 12. Jahrhunderts den Verfasser der Streitschrift selbst am Orte ihres Adressaten, zu Magdeburg, nicht kannte. Warum? Nach Sdr., weil die Gesta archiep. Magdeb. M. G. SS. 14, 407 dieselbe citieren mit den Worten: Hic ergo (Hartwigs Nachfolger, Erzb. Heinrich 1103—1108) *a quodam* sui temporis sapientissimo et catholicae ecclesiae philosopho appellatur ‚fasciculus myrrhe et thuris'. Indes jener quidam konnte dem Biographen sehr wohl bekannt sein; denn die mittelalterliche Citationsweise sticht häufig von der unsrigen bedeutend ab. Bernold von Constanz verweist in seiner Chronik zu 1091 den Leser auf das scriptum *cujusdam* ad eundem Bernhardum de eadem quaestione directum, und Bernold kannte den quidam recht gut; er war es selber.

So viel über den Verfasser der Streitschrift.

Da sich dieselbe eingehend mit den von Gebannten gespendeten Sacramenten befasst, so ist es begreiflich, daß Sdr. auch diesem Gegenstande seine Aufmerksamkeit zuwendete. Nach ihm (55) ließ sich der Autor der Göttweiger Streitschrift, angeblich der päpstliche Vicar Altmann von Passau, in seiner Ansicht über die Sacramente der Gebannten bestimmen durch die Auffassung Rom's. S. 55 Anm. 1 ist die Rede von der gregorianischen Auffassung und Entscheidung der controversen Frage, von der ‚entsprechenden Praxis' des für Deutschland bestimmten päpstlichen Legaten Otto von Ostia. Die Auffassung Roms, die gregorianische Auffassung und Praxis geht aber nach Sdr. dahin, daß die von Gebannten gespendeten Sacramente ungiltig seien im modernen Sinne des Wortes. Untersuchen wir Sdrs Gründe für diese Behauptung.

Digitized by Google

Auf der Lateransynode, wahrscheinlich 1060, wurde nach Sdr. die Theorie des Cardinals Petrus Damiani, welcher die Weihen der Simonisten für giltig hielt, vorübergehend durch ein Ausnahmegesetz geltendes Recht in der Kirche und zwar durch folgende Verordnung Papst Nikolaus II:

‚Wer von einem simonistischen Bischof, aber gratis geweiht ist, soll — damit wir diese schon lange schwebende Streitfrage endlich lösen — in seinem empfangenen Ordo bleiben, jedoch nicht weil das Recht es so verlangt, als vielmehr weil die Barmherzigkeit uns zu solcher Milde antreibt und weil die Zahl der Betreffenden zu groß ist, als daß man Strenge gegen sie anwenden könnte.‘[1]) Das Decret fügt hinzu: ‚Uebrigens darf keiner unserer Nachfolger hieraus eine Regel ableiten.‘ Nach Sdr. also wurde durch diese Verfügung wie durch ein ‚Ausnahmegesetz‘ die Theorie Damiani's vorübergehend geltendes Recht in der Kirche. Vorübergehend sollte in der Gesammtkirche gelten, was Damiani[2]) vertrat: Die von Schismatikern ertheilten Weihen sind giltig. Aber ‚keiner unserer Nachfolger‘, fährt Nikolaus II fort, ‚darf hieraus eine Regel ableiten‘. Dieser Zusatz hielt nach Sdr. dem Mönche Hildebrand, der übrigens ‚damals schon als Archidiakon der römischen Kirche dem Papste zur Seite stand‘, die Bahn offen. Zur Papstwürde gelangt hat sich daher Gregor VII nicht behindert gefühlt, auf der Fastensynode des Jahres 1078 die von Gebannten ertheilten Weihen für ungiltig (irritae) zu erklären‘ (Sdr. 52).

Vor allem muss bemerkt werden, daß die Berufung auf das ‚Ausnahmegesetz‘ Nikolaus' II ganz und gar nicht zur Sache gehört. Es handelt sich hier nicht um eine ‚Theorie‘ über die Giltigkeit der erwähnten Weihen, sondern es handelt sich um die Praxis solchen gegenüber, die sich von einem Simonisten gratis hatten weihen lassen. In der Theorie kennt die Synode keine Ausnahme. Sie bekennt sich klar und unzweideutig zu dem

---

[1]) *Mansi*, Concil. coll. 19, 899. Hefele, Cociliengeschichte 4², 839.
[2]) Was Kleinermanns, Der hl. Petrus Damiani, Steyl 1882, S. 89 f. über die spätere ‚Modificierung‘ der Ansicht dieses Heiligen sagt, ist gegen den Text der Quelle; s. das Nachwort des Liber gratissimus bei Migne P. L. 145, 155 f.

Digitized by Google

Satz, daß die Weihen von Gebannten an sich giltig sind, nicht bloß, wenn sie gratis, sondern auch, wenn sie simonistisch gespendet werden. Das folgt aus den Eingangsworten des Decretes: Erga Simoniacos (gleichviel ob sie die Weihe kaufen oder verkaufen) nullam misericordiam *in dignitate* servanda habendam esse decrevimus, sed juxta canonum sanctiones et decreta sanctorum patrum eos omnino damnamus ac *deponendos* esse apostolica auctoritate sancimus, d. h. wer die Weihe erkauft, soll seiner Würde entsetzt werden. Aber es gäbe keine Würde und keine Absetzung, wenn die Weihe ungiltig wäre. Und diese ‚Theorie' von der Giltigkeit solcher Weihen will Papst Nikolaus II nicht etwa durch ein ‚Ausnahmegesetz' und ‚vorübergehend' abschwächen. Die von ihm gewährte Ausnahme trifft einzig und allein die Disciplin, die er, durch die Umstände genöthigt, mildern zu müssen glaubt. Daher spricht er die Absetzung aus nur über wirkliche Simonisten und solche, die sich in Zukunft von einem als Simonisten erkannten Bischof, wenn auch gratis würden weihen lassen; indes gestattet der Papst das Verbleiben im Amt für solche, die vor der Verkündigung des Decretes von einem Simonisten die Weihe gratis empfangen hätten[1]). Allerdings ‚stand Hildebrand damals schon dem Papste zur Seite' und wusste, was er that, wenn von ihm die Maßregel ausging. Hildebrand war überzeugt von der Giltigkeit einer auch von Simonisten ertheilten Weihe. Andererseits musste aber dem Unwesen gesteuert werden, doch so, daß bei der großen Zahl der Compromittierten das gläubige Volk keinen Schaden nehme. Daher jene Unterscheidung. Sollte einmal der Grund wegfallen, dessentwegen die Strenge des Rechts hier gemildert wurde, sollte im Laufe der Jahre ein in jeder Beziehung kanonisch geweihter Klerus in die Reihen jener eingetreten sein, die, wenn auch nicht simonistisch, so doch von Simonisten geweiht waren, dann konnte die gebührende Strafe der Absetzung immer noch verhängt werden. ‚Keiner unserer Nachfolger', sagt Nikolaus II, ‚darf aus unserer Verfügung eine Regel ableiten.'

[1]) Eos qui usque modo gratis sunt a simoniacis consecrati, non tam censura justitiae quam intuitu misericordiae in acceptis ordinibus manere permittimus, nisi forte alia culpa ex vita eorum contra canones eis existat. *Mansi* 19, 899 C.

Digitized by Google

Aus dieser auf die Quellen gestützten Darlegung des Sachverhaltes geht hervor, daß Sdr. 52 wohl nicht das richtige trifft, wenn er sagt, auf Grund jener Vorgänge habe sich Hildebrand als Gregor VII nicht behindert gefühlt, im Jahre 1078 alle von Gebannten ertheilten Weihen für ungiltig zu erklären. Allerdings hätte er sich behindert gefühlt, wäre ihm je der Gedanke an eine solche Erklärung gekommen; denn in dem Decret vom Jahr 1060 ist das Gegentheil enthalten, ist die Giltigkeit jener Weihen vorausgesetzt. Er selbst, der jetzige Papst war nach Sdr. stark betheiligt bei Abfassung eben dieses Decretes. Es ist Gregor VII aber nie in den Sinn gekommen, die Giltigkeit der in Rede stehenden Weihen zu leugnen. Er hält nach wie vor an ihrer Giltigkeit fest, nur hebt er im Jahre 1078 die Ausnahme auf, kraft deren die von Simonisten gratis Geweihten bisher in Amt und Würden verblieben. Durch Decret von 1078 werden auch sie abgesetzt und verlieren die Ausübung ihres Ordo, da sich nach achtzehn Jahren ein genügender Ersatz für diese unkanonisch Geweihten gefunden hatte. Das und nichts weiter bedeutet die Verfügung: Ordinationes vero illorum, qui ab excommunicatis sunt ordinati, sanctorum patrum sequentes vestigia, *irritas* fieri censemus[1]). Daß das Wort irritus gar keine Schwierigkeit bietet, ist eine allbekannte Sache[2]). Es wird sich unten an einem Beispiel von neuem zeigen, daß irritus in der damaligen Zeit noch nicht die bestimmte Bedeutung hatte, welche Theologen und Kanonisten heute mit ihm verbinden.

Bei der Wichtigkeit der Sache lohnt es sich der Mühe, den Gegenstand weiter zu verfolgen und Sdraleks ‚gregorianische Auffassung' von den Weihen der Gebannten noch näher zu beleuchten. Sdralek gibt zu, was bisher Niemand geleugnet zu haben scheint, daß Gregor VII hinsichtlich jener Weihen genau dieselben Grundsätze hatte, wie der Mönch und Archidiakon Hildebrand. Was dieser dachte, bewies die Verordnung von 1060. Es wird das auch die Auffassung des Papstes sein. Seine Schriften lassen darüber keinen Zweifel.

---

[1]) Bei *Jaffé*, Mon. Greg. 308. [2]) Vgl. Phillips KR 1, 341 ff., Kober, Der Kirchenbann 298 ff., Hergenröther in der österr. Vierteljahrsschrift für kath. Theologie 1862 S. 207 ff. u. 387 ff, Derselbe, Photius 2, 321 ff.

Digitized by Google

Im März des Jahres 1074 theilt Gregor dem Erzbischof Sigfrid von Mainz mit, was er in der jüngst abgehaltenen Fastensynode nach den Grundsätzen der Vorzeit verordnet habe: Wer durch simonistische Häresie d. h. durch Geld zu einer höheren Weihe oder zu einem kirchlichen Amt befördert wurde, ist fernerhin vom Dienste der Kirche ausgeschlossen. Wer eine Kirche um Geld erworben hat, verliert sie, und in Zukunft darf keine Kirche mehr gekauft oder verkauft werden. Jeder Kleriker, der mit dem Verbrechen der Unzucht befleckt ist, darf nicht Messe lesen noch auch in einem niederen Ordo am Altare dienen usw.[1]) Dasselbe steht in zwei Briefen an den Erzbischof Wezelin von Magdeburg und den Bischof Otto von Constanz.[2]) Es bedarf keiner Erläuterung, daß der Papst in diesen Verfügungen die Giltigkeit der Weihe voraussetzt. Er hält den simonistisch geweihten Kleriker für einen wahren Kleriker, ebenso wie er den unzüchtigen Priester für einen wahren Priester hält. Aber beide werden abgesetzt, weil sie ihrer Würde nicht entsprechen. Das christliche Volk wird verpflichtet, ut nullo modo eorum officia recipiat, ut qui pro amore Dei et *officii dignitate* non corriguntur, verecundia saeculi et objurgatione populi resipiscant[3]). Hätte Gregor die Weihen der Simonisten für ungiltig gehalten, so würde er sich anderer Ausdrücke bedient und von den simonistisch Consecrierten nicht ebenso geredet haben, wie von den Feinden des Cölibates. So im März 1074.

Dieselbe Ueberzeugung spricht sich aus in einem Schreiben Gregors an König Wilhelm von England dat. 1076 Sept. 27[4]), also beinahe $2^1/_2$ Jahre später. Der Papst erkannte in dem verkommenen Juhellus, welcher sich durch Simonie der Kirche von Deal bemächtigt hatte, die bischöfliche Würde unumwunden an, wiewohl der Kirchenfürst, der doch mit Leib und Seele Gott dem Herrn verpflichtet sei, durch den simonistischen Schacher seine Seele, durch Incest seinen Leib dem Teufel überantwortet habe. Gregor hat in den folgenden anderthalb Jahren sein Urtheil über die principielle Seite der Frage nicht im mindesten geändert, wohl

[1]) *Jaffé* 523. Vgl. Hefele-Knöpfler, CG 5^2, 24. [2]) *Jaffé* 524 ff. [3]) Jaffé 525. Vgl. die Chronik Bernolds von Constanz ad 1075 in M. G. SS. 5, 430 f. [4]) Jaffé 541.

Digitized by Google

aber hat er, um die Pest auf die wirksamste Art zu bekämpfen, auf der Lateransynode von 1078 Februar bis März jene Vergünstigungen aufgehoben, deren sich seit Clemens II[1]), Leo IX[2]) und Nikolaus II[3]), solche Cleriker erfreuten, die zwar von einem Simonisten, aber nicht simonistisch geweiht worden waren. Von nun an sollten die Weihen auch dieser als irritae gelten, d. h. auch den so Consecrierten wurde die Ausübung der dem Ordo entsprechenden Function untersagt. Das ist die ‚gregorianische Auffassung und Entscheidung in der controversen Frage' (Sdr. 55 Anm. 1). Natalis Alexander sagt kurz und klar so: Altero istius synodi canone ordinationes ab excommunicatis celebratos pontifex de sententia patrum irritas dixit quoad executionem utique, non quoad substantiam et characterem, ut theologi de schola loquuntur[4]).

Sdralek meldet weiter (S. 52, vgl. S. 12): ‚Die Synode von Quedlinburg (1085 April), welche unter dem Vorsitz des päpstlichen Legaten die Ordinationen der Bischöfe Wezilo von Mainz, Sigfrids von Augsburg und Norberts von Chur, weil von Gebannten ertheilt, für gänzlich ungiltig (penitus irritae) erklärt hatte, zeigt, daß man jenes Gesetz (Gregors VII) streng und genau auch in die Praxis umzusetzen gesonnen war'. Nichts scheint ausgemachter, als daß die Synode von Quedlinburg, an ihrer Spitze der päpstliche Legat Otto die völlige Nichtigkeit der von Gebannten ertheilten Weihen ausgesprochen; es unterliegt ferner nach Sdralek keinem Zweifel, daß Legat und Synode nur die ‚Theorie' Gregors praktisch durchzuführen gesonnen waren. Was sagt die Kritik dazu?

Zunächst kann von einer derartigen ‚Theorie', von einem derartigen Gesetz des Papstes keine Rede sein. Gregors Theorie ist genau das Gegentheil, wie wir gesehen haben. Aber auch der Synode von Quedlinburg dürfte Sdr. Unrecht thun, wenn er sie jenes angebliche ‚Gesetz in die Praxis umsetzen' läßt. Sein einziger und scheinbar zwingender Beweis sind die zwei Wörtchen penitus

[1]) *Mansi* 19, 627 f. [2]) *Mansi* 19, 721 C. Petr. Damiani Lib. gratissimus c. 35 bei Migne P. L. 145, 150 D. Vgl. *Brucker* S. J., L'Alsace et l'église au temps du pape saint Léon IX 2 (1889) 222 f. [3]) Vgl. oben S. 88. [4]) Hist. eccl. saec. XI et XII c. 1 ed. Par. 6 (1730) 423 C. Cf. *Lupus*, Synodorum generalium ac provincialium decreta et canones 6 (ed. Venet. 1726) 58.

Digitized by Google

irritae, aus denen indes für vorliegende Frage gar nichts folgt, nicht bloß weil irritus damals sehr wohl einen anderen Sinn haben konnte, sondern ganz besonders deshalb, weil es in der Quelle, durch welche uns die Acten der Synode von Quedlinburg überliefert sind, ganz sicher einen anderen Sinn hat, als den Sdr. unter dem Eindruck der gegenwärtig geltenden Terminologie mit ihm verbindet. Die Acten der Synode zu Quedlinburg hat uns Bernold von Constanz aufbewahrt. Die betreffende Stelle heißt: In eadem synodo . . ordinationes et consecrationes excommunicatorum penitus irritae judicatae sunt juxta decreta ss. patrum *Innocentii, Leonis I, Pelagii atque ejus successoris Gregorii I*[1]). Als Bernold diese Worte schrieb, war er, welches auch immer früher seine Ansicht über diesen Gegenstand gewesen sein mag, von der Giltigkeit der durch Excommunicierte gespendeten Sacramente überzeugt. Er hat die Frucht langjährigen Studiums über diese Frage niedergelegt in der Schrift De sacramentis excommunicatorum[2]). Im Eingang dieser Abhandlung sagt der Verfasser, daß sich bei den Vätern Sätze finden, denen zufolge alle Sacramente der Gebannten null und nichtig zu sein scheinen, quaedam sententiae ss. patrum sacramenta penitus annullare videntur. Aus der Reihe dieser hl. Väter nennt er die Päpste Innocenz, Leo I, Pelagius und Gregor I. Doch ihre Aeußerungen, so führt Bernold später[3]) erklärend aus, stehen, wenn man sie nur richtig auffaßt, mit der Wahrheit in keinem Widerspruch. Es sei gemeinsame Lehre der Väter ohne Ausnahme, daß jene Sacramente giltig seien. Als Bernold die Chronik schrieb, dachte er ebenso. Zu 1091 verweist er den Leser auf seine eben erwähnte Schrift De sacramentis excommunicatorum, in welcher mit zwingendster Evidenz dargethan sei, daß sich das christliche Alterthum für die Giltigkeit der durch Gebannte ertheilten Sacramente ausspreche[4]). Mit zwingendster Evidenz also glaubt Bernold dargethan zu haben, daß dies auch die Lehre der Päpste Innocenz, Leo, Pelagius und Gregor des Großen gewesen sei. Aber gerade auf Grund der

[1]) In Bernolds Chronik ad 1085 in M. G. SS. 5, 442; vgl. Sdr. 179 f. [2]) Bei Ussermann l. c. 230 ff. [3]) Bei Ussermann l. c. 231. [4]) M. G. SS. 5, 451.

Digitized by Google

durch Innocenz, Leo I, Pelagius und Gregor I erlassenen Decrete hat nach Bernold die Synode von Quedlinburg die von Excommunicierten vorgenommenen Weihen als penitus irritae erklärt. Unmöglich hat mithin Bernold, der sicher die Synode nichts sagen lassen will, was nach seinem Dafürhalten im schreiendsten Widerspruch steht zur Lehre der Väter, das penitus irritae im Sinne von ungiltig nach der heutigen Bedeutung des Wortes verstanden.

Da ferner nicht der geringste Grund vorliegt für die Annahme, daß der für die Frage von jeher hoch interessierte Bernold die von der Synode dem Worte beigelegte Bedeutung unrichtig aufgefasst hat, so ist uns jedes Recht benommen zu der Vermuthung, die Synode habe irritus in einem Sinne gebraucht, den Bernold als evident falsch verworfen hätte. Ordinationes et consecrationes penitus irritae sind hier nicht ordinationes et consecrationes *penitus annullatae*, wie ungiltige Weihen von Bernold gern genannt werden[1]), sondern es sind Weihen, die als durchaus unkanonisch ohne Ausübung der Function bleiben sollen, zu welcher sie an sich berechtigen.

Was also Sdralek von der ‚gregorianischen Auffassung und Entscheidung der controversen Frage' und von der ‚entsprechenden Praxis' sagt, muss als wenig zutreffend bezeichnet werden. Sdr. kann zur Unterstützung seiner Aufstellungen auch die Autorität Hefeles nicht anrufen, dessen Conciliengeschichte er die einschlägigen Stellen in deutscher Uebersetzung entnimmt. Denn Bd 5, 25 dieses Werkes und genau ebenso in der von Knöpfler besorgten zweiten Auflage S. 30 heißt es: ‚Gregor hat nie im geringsten beanstandet, daß auch Concubinarier und Simonisten giltig consecrieren u. s. f., und sein Verbot hatte, wie er in dem Briefe an den Bischof von Constanz[2]) selbst andeutet, nur einen educativen oder disciplinären Zweck, um die

[1]) So auch Bernhard, in seinem Briefe an Adalbert und Bernold cp. 34 bei Ussermann, Germaniae sacrae prodromus 2, 206 ff. In dem Briefe, welchen Bernold schrieb, bevor sich seine Ansicht geklärt hatte, braucht er hie und da irritus = annullatus, bei Ussermann l. c. 227 f. So auch noch in opusc. II, bei Ussermann l. c. 231; aber die ganze Stelle ist herübergenommen aus der früheren Abhandlung, l. c. 227.
[2]) Vgl. oben S. 91.

Digitized by Google

Kleriker auf solche Weise zu nöthigen, das zu thun, was sie aus Liebe zu Gott freiwillig hätten thun sollen'.

Das Buch Sdraleks wird seine Wirkung nicht verfehlen; denn die Eindrücke einer guten, sicheren Sprache und einer ohne Frage bedeutenden Erudition sind allzu stark. Aber es wird auf diese Weise auch dazu beitragen, die auf dem Gebiete der Geschichte vielfach herrschenden Mißverständnisse zu steigern. Hätte Sdr. sich auf die kritische Ausgabe der Göttweiger Streitschrift beschränkt, jeder Freund der Geschichte würde ihm den reinsten Dank wissen.

Digitized by Google

Recensionen.

Katholische Dogmatik in sechs Büchern von Dr. Hermann Schell, Prof. der Theologie an der Universität Würzburg. Paderborn, Schöningh. 1. Bd. XXI, 425 S. 1889; 2. Bd. XIV, 346 S. 1890. 8°.

Unter den theologischen Lehrbüchern der wissenschaftlichen Handbibliothek, die Schöningh in Paderborn zu veröffentlichen gedenkt, erscheint in erster Reihe die Dogmatik vertreten von Prof. Dr. Schell, der den Lesern der Zeitschrift schon bekannt ist durch sein Werk über das Wirken des dreieinigen Gottes (s. Zeitschrift 1888 S. 317—333).

Von dem auf drei Bände in sechs Büchern berechneten Werke liegen vier Bücher in zwei Bänden vor, die wir hiermit zur Anzeige bringen wollen. Schon auf den ersten Blick unterscheidet sich diese Dogmatik von den zahlreichen Hand- und Lehrbüchern dieser Disciplin, die, um von der entfernten Vergangenheit zu schweigen, in neuerer und neuester Zeit allerorts erscheinen, und eben deswegen verdient sie besondere Beachtung. Sie ist durchweg speculativ angelegt, so daß die Beweise für die geoffenbarten Dogmen aus der h. Schrift vielfach nur summarisch abgethan werden, die Väter selten zur Sprache kommen. Es ist das zwar scholastisch, da ja die Scholastik dort anhebt, wo die positive Theologie aufhört, aber in einem Lehrbuch für unsere Tage, um es hier gleich zu bemerken, minder rathsam. Der Verfasser bindet sich an keine Schule, indem er überzeugt ist, daß kein Genius und kein Orden, kein Jahrhundert und keine Schule groß genug ist, die Wahrheitsfülle der h. Schrift und der göttlichen Offenbarung in ein theologisches System zu bringen, welches

Digitized by Google

der Sache und der Form nach adäquat und ebenbürtig wäre' (Vorrede S. 8), und hierin ist er gewiss in seinem Rechte. Das molinistische System behagt ihm gar nicht, aber auch von dem thomistischen weicht er in manchen Ansichten ab, erlaubt sich strenge Kritik zu üben, wie zB. wenn er über eine Ansicht jener Schule schreibt: ‚Zur Erklärung dieser Erkenntnis (des Bedingt-Zukünftig-Freien) hypothetische Dekrete anzunehmen, nach denen Gott beschlossen hätte, den Phöniciern für den Fall, daß es in seinem Rathschlusse gelegen gewesen wäre, denselben die Lehrthätigkeit Christi zuzuwenden (Matth. 11, 21), die wirksame oder erfolgreiche innere Gnade zu geben, die er den galiläischen Städten nicht gewährte, ist kaum mit einem ernsten und heiligen Gottesbegriff zu vereinbaren' (I, 321).

Es ist nun nicht unsere Absicht, den Inhalt der einzelnen Bücher dem Leser weitläufiger vorzuführen, da ja ohnehin bekannt ist, was in einer katholischen Dogmatik behandelt wird, umsomehr, als der Verfasser sich streng an das katholische Dogma hält, vom besten Geiste beseelt und wirklich bemüht ist, die Studierenden der Theologie mit hehrer Ehrfurcht für die Geheimnisse des Glaubens zu erfüllen. Er verflacht dieselben nicht, um sie verständlicher zu machen; er zeigt sie in ihrer ganzen Tiefe und Erhabenheit. Wir finden mitunter herrliche, gedankenreiche Schilderungen der christlichen Glaubenswahrheiten, die angehende Theologen mit heiliger Begeisterung für ihr Fach erfüllen müssen. Wir beschränken uns daher in unserem Referat auf solche Punkte, die uns bemerkenswerter schienen.

Im ersten Buch handelt der Verfasser von den Quellen der Offenbarung. Gleich zu Anfang spricht er sich in drei bedeutsamen Sätzen über das Wesen der Offenbarung also aus: ‚1. Die Offenbarung ist nicht Gnadenreligion im protestantischen Gegensatz zur Gesetzesreligion, sondern ein Gesetz der Wahrheit und Gnade; 2. Die Offenbarungsreligion ist ein Bund gegenseitiger Verpflichtung und Treue; 3. Die Offenbarungsreligion ist ein Reich der Wahrheit und Gnade, eine sichtbare Heilsanstalt' (S. 16—24); woraus sich eine großartige Auffassung der Kirche ergibt. ‚Wenn die christliche Religion demnach als Gottesreich, als objective kirchliche Heilsanstalt vor und über den Gerechtfertigten begriffen wird, so bedeutet dies nicht weniger, als das Göttliche gehe als festgeordnete Institution, als Inbegriff heiliger Mächte dem Menschen voran, um es in seinem geistigen Organismus von Wahrheit und Gnade aufzunehmen und zwar so, daß nicht bloß die Menschen, sondern die Menschheit in Christo erlöst und des göttlichen Heiles

Digitized by Google

theilhaft werde. Die Offenbarung existiert nicht nur im Geiste Gottes als Rathschluss des Heiles, sondern auch als ein System objectiver Wahrheit und Gnade auf Erden, zwar in menschlichen Trägern des kirchlichen Lehr-, Priester- und Hirtenamtes verwirklicht, aber vermöge göttlicher Anordnung und darum gottesgewaltig über sie herrschend und durch sie die Welt für Gott erobernd, ohne selbst in das unvermeidliche Schicksal menschlicher Geistesprodukte hineingezogen zu werden — in den unsteten Wechsel ewigen Schwankens zwischen Ja und Nein, zwischen vernunftfeindlichem Glauben und destructiver Kritik' (S. 19). Anerkennungswert ist das Bestreben des Verfassers, der h. Schrift eine selbstständige Stellung als Wahrheitsquelle trotz ihrer organischen Beziehung zur Tradition zu wahren, da diese von manchen Theologen in der Hitze des Kampfes gegen die Protestanten und im Interesse die Nothwendigkeit der Ueberlieferung zu betonen, weniger hervorgehoben wurde. Doch möchten wir den dritten Satz (S. 154) nicht ganz unterschreiben: ‚Die h. Schrift ist als Buch sufficient, eine vollständige und genügende Offenbarungsquelle, soweit ein Buch vollständig und hinreichend sein kann, soweit der Begriff der Suffizienz in Hinsicht auf die Gesammtheit aller in dem Geiste der Offenbarungsorgane niedergelegten Wahrheit zur Anwendung kommen kann, soweit dieser Begriff nicht den Ausschluss der Tradition als selbstständiger und in ihrer Weise vollkommener Glaubensquelle bedeutet; und soweit er endlich nicht die Abweisung der lehramtlichen Autorität der Kirche als nächster Glaubensregel besagen will:' außer der Nachsatz hebe den Vordersatz wieder ganz auf. Nachdem Dr. Schell den Satz (S. 112) bewiesen: ‚Die Thatsache der Inspiration wird nur durch die dogmatische Tradition der göttlichen Offenbarung mit einer derartigen Autorität bezeugt, daß eine göttliche Glaubensgewissheit begründet wird': will er nicht, und zwar mit Recht, auf die Geltendmachung der Gründe verzichten, welche in der heiligen Schrift selbst liegen, und sie als die Wirkung einer übermenschlichen Intelligenz erkennen lassen. Diese Gründe sind jedoch a. natürlicher Art und können nur bis zum Glauben disponieren; b. sie beweisen nur im allgemeinen die Göttlichkeit der h. Schrift, ihres Inhaltes und Ursprunges, nicht aber deren Inspiration; c. sie setzen eine hohe und umfassende Geistesbildung voraus (S. 122). Mit beredten Worten schildert er nun die heilige Schrift als ein Wunderwerk der Weisheit, Tiefe und Allseitigkeit, und gruppiert die Bücher derselben auf folgende geistreiche Weise: ‚Am Anfang steht das objectiv-dogmatische Gesetzbuch mit seinen Grundwahrheiten, Grundthatsachen und Grundgeboten. Auf diesem dogmatischen Fundament

Digitized by Google

erhebt sich die biblische Literatur der subjectiven Verinnerlichung mit dem Psalter als Brennpunkt; sodann die Aera der prophetischen Vertheidigung gegen Abfall und Verweltlichung. Nach erfolgter Sicherstellung der prophetisch vergeistigten Gesetzesreligion erwacht die philosophische Reflexion in ihren spekulativen Gedankenwegen orientalisch verhüllt durch apokalyptische Symbolik[1]) . . . Die neutestamentliche Literatur bildet die Krone der ganzen Entwickelung, deren deutliche Zielstrebigkeit als hinreichenden Erklärungsgrund eine Ursache fordert, welche mit ihrer Vorsehung die Zeiten umfasst, und die mitwirkenden Kräfte innerlich trägt und beherrscht.' Schön ist bei Gelegenheit des Vergleiches der heiligen Schrift mit der Tradition die Charakterisierung beider. ‚Die Tradition bietet also die Offenbarungswahrheit in dem Maße und in der Form an, wie es die Nothwendigkeit des Heiles und des Glaubens erfordert, und wie es dem Geringsten entspricht, als eine einfache, schlichte Pistis, die nach Deut. 30, 11—14 jedem Herzen nahe ist; die h. Schrift dagegen in einer Erhabenheit, in welche auch das geübteste und schärfste Denken kaum mit ahnendem Blick, geschweige denn mit klarem Blick zu folgen vermag; in einer solchen Fülle, daß der gläubige Geist sich in eine neue Welt versetzt sieht, in deren idealen Himmelssphären und in deren Abgründen sich die Vernunft leichter verliert, als bei der Durchforschung dieses Kosmos. In der Tradition wird Gottes Wort klein für die Kleinen, in der Schrift groß für die hierzu Berufenen, um ihnen zur echten Gnosis zu werden und durch seine Größe allen menschlichen Dünkel zu beschämen. Die Tradition eignet sich daher weniger für die Gnosis als für die Pistis; doch auch für die erstere in ihren secundären Formen — Patristik und Schule. Immerhin bleibt ihre Ausnutzung für die Gnosis schwieriger, weil sie das Göttliche untermischt mit Menschlichem darstellt und daher eine sorgfältige Unterscheidung beider Elemente nothwendig macht, während die h. Schrift durchaus göttlich ist' (I, 179).

Originell ist in seiner Anordnung das zweite Buch De Deo uno, das ganz aufgeht in den Beweisen für das Dasein Gottes, womit der gelehrte Verfasser die Behandlung jener Voll-

[1]) Hier fügt der Verfasser in Klammer hinzu ‚cf. bei Jonas, Judith, Tobias, Esther, Daniel'. Wenn damit diesen Personen und ihrer Geschichte typische Bedeutung zugeschrieben wird, so ist das ganz richtig. Soll aber durch die von ihnen vertretene apokalyptische Symbolik die historische Wirklichkeit der in diesen Büchern erzählten Begebenheiten in Frage gestellt werden, möchten wir den Zusatz lieber gestrichen sehen.

Digitized by Google

kommenheiten Gottes verbindet, die sich aus den einzelnen angeführten Beweisen wie von selbst ergeben. Acht Beweise werden eingehender entwickelt. Der kosmologische Beweis Gottes als des absoluten Wesens aus der Kontingenz der Welt und als der absoluten Ursache aus der Kausalität in der Welt: daraus ergibt sich die Ueberweltlichkeit der Welturſache, deren Einheit und Einzigkeit, Vollkommenheit und Einfachheit, Allmacht, Allgegenwart, Unveränderlichkeit und Ewigkeit (S. 225—294). Der dritte ist der nomologische Beweis Gottes als der absoluten Vernunft aus der Gesetzmäßigkeit des Kosmos, aus dem sich die Vollkommenheit der göttlichen Erkenntnis ableiten läßt (S. 294 — 322). Der vierte Beweis stützt sich auf die Zielstrebigkeit des Kosmos und führt zur Erkenntnis der Vorzüge des göttlichen Wollens (S. 322 bis 345). Der ideologische Beweis aus der Ideenbildung zeigt uns Gott als die absolute Kunst und Schönheit, und der noetische Beweis aus der urtheilenden Erkenntnis als die absolute Wahrheit (S. 345—376). Der ethische Beweis folgert aus der sittlichen Anlage des Menschen das Dasein Gottes als der absoluten Heiligkeit, und der religiöse oder mystische Beweis aus dem Gnadenbedürfnis seine Vorsehung, seine Treue, Wahrhaftigkeit, Langmuth usw. Der Verfasser unterläßt nicht, diese Beweise zu vertheidigen wider die Einwürfe der neueren kritischen Philosophie (Kant, Fischer) und des Positivismus (Spencer usw.), und das Resultat derselben bei etwas gutem Willen ist eine recht gründliche Ueberzeugung von dem Dasein Gottes und dessen allseitiger Ueberweltlichkeit. Er bietet Alles auf, um dem Leser den großartigsten Begriff von Gott beizubringen und ergreifend ist die Schilderung der Folgen des Atheismus, wie zB. S. 412: ‚Die Verleugnung des nach Gott, Gnade und Erlösung lechzenden Gemüthes führt unabwendbar zum Pessimismus, diesem Selbstmord des Denkens. Natur und Geschichte, Welt und Weltentwickelung sind losgelöst von Gott ein unlösbares Räthsel für den Verstand und eine trostlose Wüste für das Herz, absolute Finsternis und ein erstarrender Frost, ein Mechanismus, dessen erbarmungslose Nothwendigkeit ein entsetzlicher Hohn auf die menschlichen Ideale ist, eine Maschine, welche in widerspruchsvoller Weise aus überlegenden, fühlenden und freiheitsdurstigen Theilen zusammengesetzt ist, jedoch zu keinem anderen Zweck, als um ebenso, wie alles andere, was entstanden ist, von dem herzlosen Räderwerk zermalmt zu werden, nur mit dem Unterschied, daß sie diesem trostlosen Fatum mit Bewusstsein und Verzweiflung anheimfallen sollen, ein Gefühl, welches den Kult des Naturmoloch in so vielen Religionsformen beseelt.‘

Digitized by Google

Leider müssen wir in diesem Buche so manche Behauptungen und Schlussfolgerungen beanstanden. So wird kaum einer der bewährten Theologen der Schule, was Schell über die aseitas Gottes schreibt, billigen. Sie ist ihm eine Wahrheits- und Willensthat, logisch und sittlich begründet (I, 231 236 f.), die ewige That seiner (Gottes) logischen und ethischen Selbstverwirklichung (I, 272); Gott ist causa sui durch sein allmächtiges Denken und Wollen (I, 335); ‚das unendliche Wesen Gottes als dessen Selbstbestand in ewiger Vollkommenheit ist ebenso seine persönliche That wie der freie Rathschluss zeitlicher Weltschöpfung. Gott ist ebenso ursprünglich die Selbstbegründung des Unendlichen und die Weltbegründung des Endlichen . . . der Akt der Selbstbegründung ist nothwendig, weil die ewige Thatsächlichkeit durch Selbstvollzug in der unendlichen Vollkommenheit dessen, was Gott ist, vollbegründet ist und sich als logische und ethische Nothwendigkeit darstellt; er ist aus demselben Grunde frei, weil er eben a se ipso et solo ist, Selbstvollzug des Unendlichen‘ (S. 373). ‚Es ist unmöglich, mit dem Vorzug der Aseität Ernst zu machen, ohne das Dasein Gottes als seine eigene Willensthat zu begreifen, welche ebenso nothwendig als frei ist‘ (II, 26). Ja wenn Gott nicht seine eigene Ursache ist, ‚so wäre die Annahme Gottes auf Grund des Kausalgesetzes die Leugnung des Kausalgesetzes und seiner Wahrheit für Gott‘ (II, 20). Wie ein rother Faden zieht sich durch das ganze Werk dieser Begriff der Aseität als Selbstthat, Selbstverwirklichung, Selbstbegründung. — Die Unterscheidung des Willens Gottes in antecedentem et consequentem, des positiven und zulassenden Willens wird gar zu stiefmütterlich behandelt (S. 340 bis 343), und doch ist sie allzu begründet in der Lehre der heil. Schrift und der Väter, und ohne diese Unterscheidung werden sich manche geoffenbarte Wahrheiten kaum erklären oder vertheidigen lassen. Freilich sind diese Unterscheidungen beinahe überflüssig, wenn man die Freiheit der Geschöpfe gar so beschränkt, und die göttliche Mitwirkung nicht nur als Vorausbewegung fasst, sondern auch die Vorausbestimmung so betont, daß Gott die freien Handlungen nicht bloß erkennt, sondern erdenkt und bewirkt (I, 315), wenn man die Allwirksamkeit Gottes hinsichtlich des Bösen nicht abschwächen darf, weil sonst Gott nicht mehr Ursache des Seins in seiner Fülle und Bestimmtheit ist, nicht mehr die erste und allgemeine Vollursache (causa sufficiens) des Seins, seiner Entwickelung und Bestimmtheit in jeder Hinsicht ist, auch nicht mehr in seiner unbedingten vorangehenden Ursächlichkeit das (einzig denkbare) Mittel der Welterkenntnis besitzt, und in der Hinsicht, unter welcher die freie Wirksamkeit der Geschöpfe nicht von ihm bewirkt,

Digitized by Google

bestimmt und in ordine primae causalitatis erklärt wird, die Möglichkeit begründet wird, daß etwas außer oder wider Gottes eigentliche Absicht und ohne sein (schöpferisches) Wissen eintreten könne. Denn Gott kann nichts wissen, als dasjenige, was er als Ursache erklärt, erkennbar und wirklich macht; daher wäre ihm die Kenntnis aller der Handlungen und ihrer gesammten Folgenkette entzogen, welche ihren ersten Ursprung anderswo, als in seiner Vorbestimmung haben (II, 151). Wie ernst es der Verfasser mit dieser Vorbestimmung nimmt, sehen wir daraus, daß ihm selbst die Thomisten nicht consequent genug sind bei der Erklärung der bösen Handlungen (II, 152 ff.). Wenn auch das Böse als etwas Negatives entwertet wäre, darf man doch nicht meinen, es sei weniger intensiv Inhalt des göttlichen Denkens und Wollens. ‚Dem vollkommensten und absoluten Geist eignet die vollkommenste, bestimmteste und allseitigste Betrachtung und Würdigung, Erdenkung und Bewirkung des Seienden mit allen seinen positiven und negativen Bestimmtheiten' (S. 157). Kann Gott also eine Schuld bei den Sünden beigemessen werden? Mit nichten! lautet die Antwort. ‚Die sündhafte Handlung ist nur deshalb Sünde für den freien Willen, weil er das niedere Gut einem höheren vorzieht, obgleich dieses höhere in seinen Gesichts- und Pflichtenkreis gehört. Insofern die sündhafte Handlung indes durch die Ursächlichkeit Gottes bedingt und bewirkt ist, findet nicht mehr eine Hintansetzung des höheren Gutes hinter ein geringeres statt, sondern die Sünde dient einem höheren Gut' (S. 158). Da kommen wir auf das finis sanctificat media. Nehmen wir an, der Sünder gehe auf die Absicht Gottes ein und begehe die Sünde, die Gott erdacht, vorherbestimmt und bewirkt, zur Erreichung eines höheren Gutes, zur Verherrlichung Gottes, die ja Gott beabsichtigt. Sündigt er dann vielleicht nicht? Freilich lenkt der Verfasser weiter unten etwas ein und hält sich an das katholische Geleise: ‚Das Böse wird zwar von Gottes allbeherrschender Ursächlichkeit umfangen, allein trotzdem ist es von Gott nur zugelassen; es ist nicht in gleichem Maße wie das Gute Inhalt und Gegenstand der göttlichen Ursächlichkeit. Dies ist Dogma' (S. 161). Also ist die Unterscheidung des positiven und zulassenden Willens nicht irrelevant und ungeeignet für die Erklärung des Uebels, wie I, 342 behauptet wird.

Doch gehen wir zum dritten Buch über, zur Theologie des dreieinigen Gottes. Es beginnt mit einer interessanten Schilderung des Kampfes des Dogmas mit der Häresie. Gut charakterisiert Dr. Schell mit wenigen Worten den Kernpunkt des Arianismus: ‚Der strenge Arianismus stellte das Princip an die

Digitized by Google

Spitze: Gott läßt wegen seiner Absolutheit keine Art des Ursprunges, wegen seiner Einfachheit keinen Personenunterschied, wegen seiner Unveränderlichkeit keine innere Lebensvermittelung, wegen seiner unendlichen Erhabenheit und Macht keine unmittelbare Beziehung zur Welt als Schöpfer und Offenbarer zu' (II, 5). Da Sch. hier mehr der Speculation nachgeht, so entwickelt er die so schwierigen Begriffe der Ursprünge, Hervorgänge, Beziehungen, der Persönlichkeit, Notionen in Gott. Doch auch hier kommen Behauptungen vor, die ganz merkwürdig klingen, wie zB. wenn er schreibt: ‚Die Hervorbringung schließt bei der hervorgebrachten Hypostase die volle Mitbetheiligung bei dem Acte ihrer Verwirklichung, der zugleich Act ihres ewigen Bestandes ist, nicht aus. Sie wird als Hypostase hervorgebracht, allein so, daß sie mit eigenem und unendlichem Selbstbewußtsein und selbstmächtigem Willen von ihrem Princip hervorgeht oder vielmehr durch den ewigen Ursprung aus ihrem Princip ewig besteht' (II, 23). Bei der öfteren Betonung, daß die Erkenntnis nicht ohne Willen zu Stande kommen kann (II, 32), läßt sich schwer einsehen, wie sich das theologische Argument des Ausganges des h. Geistes auch vom Sohne, weil der Wille die Erkenntnis zur inneren Voraussetzung hat und das Professor Schell auch vertritt (II, 33 ff.), halten läßt.

Das vierte Buch handelt von der Schöpfung. Vielleicht zu eingehend für eine Dogmatik dieses Umfanges wird die Geisterwelt besprochen (II, 170—262). Der Grund mag darin liegen, daß Sch. hier mehr als in anderen Lehren von den in den Schulen herrschenden Ansichten abweicht, namentlich hinsichtlich der reinen Geistigkeit und der Erkenntnis der Engel; doch seine Anschauungen verdienen alle Beachtung, sie bieten gute Gesichtspunkte, um so manche Schwierigkeiten hinsichtlich dieser zwei Fragen zu klären und Aussprüche der h. Schrift und der Väter richtiger und voller zu deuten. Auch über den Fall der Engel vertritt er eine ganz wahrscheinliche Meinung, nur befremdet es uns, daß er ihre Prüfungszeit, wenigstens für einige, so lange ausdehnt, und es für nicht unwahrscheinlich hält, daß der Bericht Gen. 6, 1—4 auf eine Sünde der Engel zu beziehen sei. Vom Urstand der Stammeltern sprechend billigt er die Ansicht Jener nicht, die ihnen Irrthumslosigkeit und die Unmöglichkeit, läßliche Sünden zu begehen, zuschreiben, worin er gewiss im Rechte ist. Man darf den Urstand nicht so hoch schrauben, daß der Sündenfall zu einem unerklärlichen, psychologischen Räthsel wird. Bei der Erbsünde scheint der Verfasser das voluntarium in capite zu wenig zu betonen, wodurch die Erbsünde allein zu einer Erbschuld, und nicht bloß

Digitized by Google

zu einem Erbübel wird. Er leugnet gewiss nicht deren Sündencharakter, worüber er ja einen eigenen Abschnitt hat (S. 333 bis 335), aber durch seine Beschränkungen und die gewissenhafte Vorsicht ja nicht zu weit zu gehen, scheint er denselben wieder aufzuheben, was in einer so geheimnisvollen und heiklen Materie leicht begegnen kann.

So sehr wir nun dem Verfasser alle Anerkennung zollen für sein redliches Bestreben, eine auf der Höhe der Zeit stehende Dogmatik zu bieten, dürfen wir doch die Bemerkung nicht unterdrücken, daß er bei seiner Vorliebe zur Speculation auf die Leser, für die dieselbe bestimmt sein soll, vergessen hat. Das Werk soll ein Lehrbuch sein. Nun glauben wir aber, daß es für angehende Theologen viel zu hoch und zu wenig methodisch angelegt ist. Stellen wir uns nur die angehenden Theologen vor, wie sie größtentheils wirklich sind, nicht wie sie sein sollten oder in der Vorzeit waren nach absolvierten dreijährigen angestrengtem Studium der Philosophie. Sie kommen jetzt direct vom Gymnasium, an dem sie allzuviel mit Realien beschäftigt werden, kaum mit einem Anflug von Logik und den dürftigsten philosophischen Vorkenntnissen gleich an eine theologische Facultät oder in ein Seminar. Wie werden sie sich mittelst eines solchen Handbuches in der Dogmatik, die ihr Hauptstudium sein soll, zurechtfinden, wenn sie gleich von den ersten Seiten an in solche Speculationen verwickelt werden, bei denen selbst ein gewiegter Theologe kaum nachkommen kann, ja oft einhalten muss, um sich von der Richtigkeit der manchmal aphoristisch ausgesprochenen Behauptungen zu überzeugen? Wenn irgendwo, so darf man in der Dogmatik nur sichere, verlässliche Wege gehen. Hat man solide und verlässliche Grundlagen gelegt, sich von der Wahrheit des Dogma aus den Quellen der Offenbarung überzeugt, dann kann man mit der Scholastik sich auf die Speculation verlegen, um ein tieferes Verständnis zu gewinnen; aber mit der Speculation beginnen und dann nachträglich die Offenbarung consultieren und nach den gewonnenen Resultaten zurechtlegen ist namentlich für Anfänger nicht zu empfehlen, gibt leicht Anlass zu willkürlicher Erklärung. An der Hand dieses Lehrbuches wird der Theolog nicht vertraut mit den classischen Stellen, woraus man die ewige Zeugung und die Gottheit des Sohnes, die Erbsünde usw. von jeher bewiesen hat. Die Dreifaltigkeit der Personen in der Einheit der Natur wird gewiss sehr geistreich, aber nur wie im Flug von der Genesis bis zur geheimen Offenbarung als angedeutet dargestellt, nirgends stringent nachgewiesen, so daß, wer nicht zum Vorhinein davon überzeugt ist, kaum durch jene Be-

Digitized by Google

merkungen zu einer sicheren Ueberzeugung gelangen wird; und doch soll der Candidat des Priesterthums die Hauptbeweise für die Dogmen, deren sich die Kirche durch Jahrhunderte bedient, nicht nur wissen, sondern auch allseitig vertreten können, denn ihm gelten vor Allen die Worte 1. Petri 3, 15: Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea, quae in vobis est, spe.

Auch wäre in einem solchen Lehrbuch zu wünschen, daß man die katholische Lehre in kurze Sätze zusammenfasse, die Beweise dafür gut gegliedert in stringenter Form dem Theologen vorlege. Wo der Verfasser diese Methode einhält, ist er verständlicher, gewinnt man aus der Lectüre mehr Nutzen; wo er sich aber daran nicht bindet, wird man manchmal im Zweifel sein, was er eigentlich lehrt. Es mag das für einen hochstrebenden Geist pedantisch, schablonenartig oder wie man sonst diese Methode zu nennen beliebt, erscheinen, jedenfalls ist sie pädagogisch, echt didactisch, von Nutzen für angehende Theologen, deren jugendlicher, noch ausschweifender Geist geformt, gebildet, geschult, an logisches, gründliches, zusammenhängendes Denken gewöhnt werden muss. Nur das Bild, dessen Züge scharf markiert, deutlich ausgeprägt sind, stellt den Gegenstand anschaulich dar. Wir unterschreiben ganz gern den Satz: ‚Die Aufgabe der Dogmatik geht nicht auf in der Beweisführung aus einzelnen Belegstellen für eine bestimmte Zahl von Begriffen und Sätzen, welche als adäquate Form der göttlichen Offenbarungswahrheit fertiggestellt und in ein fertiges Schema von Tractaten vertheilt sind, sondern fordert den gesteigerten Versuch, in dankbarer Benützung der überlieferten Denkarbeit und nach Maßgabe der autoritativen Lehrentfaltung der Fülle des göttlich Gegebenen nach Tiefe und Weite immer annähernder gerecht zu werden, wenn auch nicht durch Lösung, so doch durch fortschreitende Würdigung der Probleme‘ (I, 8). Aber oportet unum facere, et alterum non omittere! Dann wird man mit Nutzen und Erfolg weiter bauen, wenn die Fundamente, auf denen man weiter bauen soll, verlässlich und sicher gelegt sind.

Haben wir daher an diesem Lehrbuch, was Form und Methode betrifft, Einiges zu bemängeln, so geben wir gern zu, daß die mit der Dogmatik bereits gründlich vertrauten Theologen durch dessen Lectüre mächtig angeregt werden, sich in das Studium derselben zu vertiefen, und nicht ohne Nutzen und Gewinn werden sie es zur Hand nehmen, und gewiss dem genialen Verfasser Dank wissen, wenn er für die wissenschaftliche Würde der Dogmatik, die oft nur zu bagatellmäßig behandelt wird, mit der ganzen

Digitized by Google

Energie seines zur Speculation so veranlagten Geistes rührig eintritt.

Hugo Hurter S. J.

Paléographie musicale. Facsimilés phototypiques des principaux manuscrits de chant grégorien, ambrosien, mozarabe, gallican, publiés par les Bénédictins de Solesmes, paraissant tous les trois mois. 1889. 1890. Solesmes, imprimerie St.-Pierre par Sablé (Sarthe). Paris, Picard. Leipzig, Breitkopf und Härtel. Fol.

Soeben ist mit der Octoberlieferung der zweite Jahrgang dieser Publication und zugleich ihr erster Band abgeschlossen worden. Die Bezeichnung ‚Jahrgang' darf nicht zur Annahme verleiten, daß man in der Paléographie musicale eine Zeitschrift vor sich habe. Es ist eine weitabsehende Veröffentlichung der ältesten Quellen des Kirchengesanges, welche nur äußerlich die Form eines periodischen Organes angenommen hat. Die Vierteljahrshefte bringen mit den Facsimiles und dem begleitenden Texte nur Theile von Editionen und von Untersuchungen, die sich nach und nach zu einem bändereichen Werke zusammensetzen sollen. Mag man von dieser Einrichtung denken, was man will (den Bibliothekaren wird die Zertheilung jedenfalls nicht sehr erfreulich sein), es ist eine ebenso kolossale wie lohnende und verdienstreiche Arbeit, die in Angriff genommen ist und die auf lange Zeit die tüchtigsten Kräfte der Abtei Solesmes beschäftigen wird.

Die Angehörigen dieses Klosters haben sich bekanntlich nicht erst seit unseren Tagen der Pflege der Geschichte des Kirchengesanges und der Liturgie gewidmet. Ihre bezüglichen Studien haben seit längerer Zeit eine immer weitere Peripherie gewonnen. Die Schule von Solesmes hat nach und nach alle wichtigeren liturgischen Handschriften, soweit die Gesangspartien in Betracht kommen, in den Kreis des Studiums gezogen, und wer zum Beispiel in den römischen Bibliotheken die mit dem letzten Iter italicum beauftragten Benedictiner dieses Klosters zu beobachten Gelegenheit hatte, konnte sich über die emsige Hingebung derselben an ihren schwierigen Stoff nur erfreuen.

Der vorliegende Anfang des Werkes zeigt, daß eine Publication zu erwarten ist, welche ihren Zweck vollauf erfüllt; der Zweck ist, für alle künftigen Studien über die Geschichte und Ent-

Digitized by Google

wickelung des Kirchengesanges, insbesondere für die Herstellung der echten gregorianischen Melodien, eine bleibende Grundlage zu schaffen. Nebenbei dürfen aber auch andere Zweige geschichtlicher Studien einen reellen Gewinn von der Unternehmung erwarten, vor allem die Liturgik, die Paläographie, die Cultur- und Kunsthistorie.

Von den Reproductionsmitteln haben die Herausgeber mit muthigem Griffe gleich das beste und zuverlässigste, wenn auch bislang noch etwas kostspielige, gewählt, die Phototypie. Sie geben die Codices, die für die Neumen größere Bedeutung besitzen, entweder ganz oder in ausgewählten Blättern auf prachtvoll ausgeführten Tafeln wieder, und zwar durchweg in der natürlichen Größe des Originals. Der Jesuit Lambillotte hatte sich in seinem ‚Antiphonaire' noch mit lithographierten Abbildungen behelfen müssen, die nur eine relative Genauigkeit haben. Dagegen kann man auf den Entschluss der Benedictiner, die Phototypie in den Dienst dieser Studien zu stellen, die Worte anwenden, welche Delisle über die günstigen Aussichten der Paläographie und Diplomatik in Hinblick auf die modernen Erfindungen geschrieben hat: ‚Neue Wege sind durch die Fortschritte der Photographie für die paläographischen und diplomatischen Forschungen eröffnet. Von dem Tage an, da unveränderliche Facsimiles von rigorosester Genauigkeit erzeugt wurden, deren Herstellung sowohl von der Einbildung und Fertigkeit des Zeichners als von der Eingenommenheit des Schriftstellers total unabhängig ist, haben die Gelehrten den leichtesten Zugang zu ihrem Stoffe; sie können sich auf vergleichende Beobachtungen verlegen, welche früher wegen der großen örtlichen Zerstreutheit der Originale entweder nicht möglich oder doch ziemlich unsicher waren'. (Album paléographique. Introduction.)

Die Lesung der Neumen ist bekanntlich schon geraume Zeit kein Geheimnis mehr. Erfolgreiche Arbeiten über dieselben wurden zunächst in Frankreich durch das Interesse für mittelalterliche Musik wachgerufen. Man benutzte, allerdings mit mehr oder weniger Glück, die alten nach dem guidonischen System angefertigten Transscriptionen, um ein und dieselbe Gesangspartie in der Transscription und dann in den Neumen zu studieren, ein Verfahren, das dadurch unterstützt wurde, daß neben der guidonischen Schrift zugleich durch lange Zeit die Neumenschrift in anderen Manuscripten fortgeführt wurde, von den unterbliebenen theoretischen Notizen über Neumen ganz abzusehen. Seit den Werken von Coussemaker und namentlich von Pothier dürfte man in dieser

Digitized by Google

Welt der vormals unverständlichen Hieroglyphen im Ganzen auf sicherem Boden sein. Daß einzelnes noch ungelöst ist, geben auch Pothier und seine Klostergenossen von Solesmes zu; sie wiederholen es mitten in den ingeniösen Darlegungen des vorliegenden Bandes bei verschiedenen Gelegenheiten. Immerhin darf man sagen, daß nach Ueberwindung der wesentlichen Schwierigkeiten die Stunde für die gemeinsame Verwertung des Neumenmaterials durch die Specialisten gekommen ist, und die Benedictiner wollen mit dem angezeigten Werke, ohne egoistische Schulzwecke, eben diese große allseitige Arbeit in Fluss bringen.

Zugleich legen die Herausgeber aber selbst die Hand an die Arbeit durch kritische Commentare, mit welchen sie die veröffentlichten phototypischen Blätter begleiten. Nach der allgemeinen Einleitung, welche über den Stand der Frage, den Zweck des Werkes und besonders die Bibliographie orientiert, bietet der Begleittext zwei größere Untersuchungen. Die eine handelt über ‚Ursprung und Classificierung der verschiedenen Neumenschriften' (S. 96—160), die andere betrifft die Hauptpublication dieses Bandes, den unten näher zu erwähnenden Codex von Sanctgallen (S. 57—95). In der erstgenannten Abhandlung wird von den anonymen Verfassern dargethan, wie die Neumenzeichen sich allmählich entwickelten aus den einfachen und natürlichen Vortragzeichen, nämlich den Accenten ´ ` ^, welche wahrscheinlich bei der ursprünglichen Psalmodie angewendet wurden und zur Andeutung der einfachen Modulationen genügen mochten. Zur Zeit der musikalischen Arbeiten eines hl. Ambrosius oder spätestens eines Gregor des Großen war nach Annahme der Verfasser das System der Neumenschrift schon ganz herausgebildet. Diese Schrift gab indeß nur im allgemeinen die Bewegung des Gesanges an; ihre wesentliche Eigenschaft bestand in der Unterstützung des Gedächtnisses für die musikalische Deklamation des heiligen Textes. Der nähere Gang der Melodie musste in den Schulen durch lange Praxis erlernt werden; war sie aber erlernt, so besaß der gebildete Sänger an den Neumen ‚oratorische Zeichen', welche ihn, wenngleich ohne genaue Angabe der Höhe des Tones ebenso leicht und sicher beim Vortrage lenkten, wie das Lesen der Buchstaben denjenigen, der einmal einer Sprache Herr geworden ist. Ebenso wie ein verständiger Leser aus dem Contexte eines Satzes ohne alle Mühe entnimmt, in welchem Sinne beispielsweise die Wörter Haupt oder Kopf mit ihrer mehrfachen Bedeutung gebraucht sind, so ersah ein geübter Sänger ohne alle Mühe, welchen von den sieben oder acht Tönen, die ihm zum Beispiel das Zeichen clivis ⌒ innerhalb einer Quinte übrig ließ, er zu nehmen habe. Die Ab-

Digitized by Google

handlung würde hier mit Nutzen auf den in alten Quellen so oft erwähnten langjährigen Erziehungsgang des römischen Klerus in der schola cantorum hingewiesen haben, um zu erklären, wie die gründliche Kenntnis der kirchlichen Melodien mit größter Sicherheit durch die Jahrhunderte sich forterben konnte, trotz aller dem Neumensystem innewohnenden Unvollkommenheit.

Und unvollkommen war das System jedenfalls. Gerade an diesen Umstand aber knüpfen die Benedictiner im Fortgang der Abhandlung an, um zu zeigen, wie die Abschreiber und die Musiktheoretiker allmählich zu Versuchen einer bestimmteren Notenschreibung kamen, Versuche, aus denen zuletzt das gewöhnlich als guidonisch bezeichnete Notensystem hervorging. Unsere Verfasser erkennen die Stellung des Guido von Arezzo vollkommen an; aber sie nennen ihn nicht Erfinder; sie bestimmen sein Verdienst dahin, daß er in einer Zeit, wo die stattgefundene Vermehrung des kirchlichen Musikschatzes um manche complicierte Bestandtheile zu einer besseren Fixierung der Zeichen nothwendig drängen musste, wie dies im elften Jahrhundert der Fall war, nur die schon geschehenen Vorarbeiten für die Einführung des neuen Liniensystems und der Punctation vervollkommnete und zum Abschluss brachte. Die Punctation selber bildete ihre Zeichen naturgemäß aus den Neumenzeichen heraus. Dies wird von den Herausgebern mit Hilfe graphischer Darstellungen aus den Handschriften in scharfsinniger Weise nachgewiesen. Von besonderem Interesse sind sodann die Mittheilungen aus Codices über den Fortbestand der Neumenschrift neben der neuen Notation. In Deutschland findet sie sich noch im 13. und 14., in Frankreich und England im 11. und 12. Jahrhundert.

Die zu dieser Abhandlung gehörigen 24 Facsimiles, welche zusammen mit den übrigen Tafeln laut dem Gesagten den eigentlichen Schwerpunkt der Publication bilden, führen Neumenschriften aus verschiedenen Zeiten und Ländern vom 9. bis 14. Jahrhundert vor. Sanctgallen ist darin durch fünf Blätter vertreten, nämlich aus den Codices n. 339 353 359 361 und 390. Der Codex 359 ist derjenige, welchen Lambillotte bereits als ‚Antiphonar Gregor des Großen' fast ganz facsimiliert hat. Beim Vergleiche des betreffenden Blattes unsererer Paléographie musicale mit dem entsprechenden bei Lambillotte springt p. 41 des Cod. der immense Vortheil der jetzigen Reproductionsweise sofort in die Augen.

An die gedachten Tafeln aus zerstreuten Handschriften reiht sich sodann im vorliegenden Bande der Paléographie die weit

Digitized by Google

umfangreichere phototypische Publication des ganzen im Sanctgallener Codex n. 339 enthaltenen neumatischen Antiphonars.

Dieses Antiphonar wurde in der blühenden Zeit der Schule von Sanctgallen geschrieben, näherhin nach den Untersuchungen der Herausgeber, in der zweiten Hälfte des 10. oder spätestens zu Anfang des 11. Jahrhunderts. Die Wiedergabe desselben umfasst nicht weniger als 71 Blätter mit 142 Tafeln; dazu kommen als Schriftproben aus den übrigen liturgischen Bestandtheilen der nämlichen Handschrift 7 Blätter, unter welchen namentlich der Anfang des Meßkanons mit großen Initialen und dem Bilde des Gekreuzigten von Wert ist.

Besitzt das von Lambillotte publicierte Meßantiphonar n. 359 den Vorzug des höheren Alters (es ist auch nach unseren Herausgebern der älteste Musikcodex von Sanctgallen und rührt aus dem Ende des 8. oder dem Anfang des 9. Jahrhunderts), so repräsentiert doch auch das von den Benedictinern gegebene Meßantiphonar den ganzen Charakter vollentwickelter Neumenschrift. Es wird gerühmt als „eines der schönsten Muster neumatischer Notation nach combinierten Accenten und mit romanischen Vortragszeichen" (nicht Vortragsbuchstaben, wie deren neben den Vortragszeichen im Lambillotte'schen Codex vorkommen). Vielleicht zwei Jahrhunderte liegen zwischen den beiden Handschriften n. 359 und n. 339; aber dennoch sind keine irgend wesentlichen Verschiedenheiten zwischen den Melodien des einen und des andern Buches zu constatieren. Die Tradition in den gregorianischen Gesangswerken wurde auch äußerlich so treu bewahrt, daß zum Beispiel die Melodien für die Messen vom h. Gallus und vom h. Othmar von Sanctgallen nicht dem Antiphonar selbst einverleibt, sondern vielmehr hinten angefügt wurden. Man ließ das Antiphonar so, wie es nach der unbestritten ächten Ueberlieferung von Sanctgallen durch den Sänger Romanus unter Hadrian I als eine (nicht von Erweiterungen freie) Copie des authentischen Antiphonars Gregor des Großen aus der ewigen Stadt gebracht worden war. Wiederholt betonen die Benedictiner überhaupt die Gleichförmigkeit und Unveränderlichkeit der gregorianischen Tradition durch das ganze Mittelalter. Sie bezeichnen die Feststellung dieser Thatsache als ein Hauptresultat ihrer mühevollen Arbeit: Ueberall lasse sich, auch bei etwaigen Abweichungen, der alte Kern erkennen, ein einheitliches und abgeschlossenes Werk müsse also achtunggebietend und autoritativ an der Spitze der Ueberlieferung stehen, eben das von Gregor I revidierte und

Digitized by Google

von ihm der Kirche hinterlassene Antiphonar mit den Gesängen der Vorzeit.

Was im besonderen die Sanctgallener Handschrift des Antiphonars, die sie edieren, betrifft, so führt eine lichtvolle Untersuchung in die nähere Kenntnis des ganzen Codex 339 ein. Die Untersuchung steht in Hinsicht der Methode würdig neben den Arbeiten von Delisle über die alten Sacramentare und man sieht, daß die Schule von Solesmes von diesem Meister viel gelernt hat. Es wird nachgewiesen, daß von den nicht musikalischen Bestandtheilen dieses Codex, 1. das Sacramentar bis auf wenige Blätter im 11. Jahrhundert geschrieben wurde, 2. das Kalendarium am Anfang desselben Jahrhunderts, 3. das Breviarium, oder die Uebersicht der Episteł- und Evangelienlesungen, im 10. oder im 11. Jahrhundert, vielleicht 993—997. Diesen Erörterungen über den Codex geht eine Geschichte der Abtei Sanctgallen mit besonderer Berücksichtigung ihrer Bibliothek voraus.

Die letztere Geschichte bietet nichts Neues, sondern nur einen Auszug aus Werken, die in Deutschland bekannt und viel benützt sind. Es würde nicht zum Vortheile der großen Publication gereichen, wenn die Herausgeber sich allzuviel auf Mittheilungen über die Geschichte bekannter Klöster oder Bibliotheken, denen sie ihre Codices entnahmen, einlassen wollten. Sanctgallen mit seiner speciellen Bedeutung für die Herausgeber als Sitz der vielgenannten Gesangsschule dürfte immerhin eine kleine Ausnahme beanspruchen.

Ein anderer Wunsch, den ich nicht unterdrücken will, weil der betreffende Uebelstand mir selbst unnöthigerweise manche Zeit wegnahm, besteht darin, daß die phototypischen Tafeln mit Unterschriften, welche in einem Wort Inhalt und Herkunft angeben, versehen werden möchten, wenigstens soweit sie außerhalb der fortlaufenden Publication eines und desselben Codex, wie hier des Codex 339, stehen. Ein Register derselben fehlt bisher, und auch ihre Numerierung der Tafeln ist nicht überall deutlich.

Zum Schlusse sei die Ankündigung der Herausgeber mitgetheilt, daß sie im zweiten Bande etwa zweihundert Facsimiles der Melodie des Graduales Justus ut palma aus ebenso vielen Handschriften aller Länder und Perioden vorlegen wollen. Sie gedenken ad oculum den Beweis von der Allgemeinheit einer einheitlichen Gesangstradition im oben genannten Sinne zu liefern. In dem universellen Charakter der Melodien finden sie

Digitized by Google

einen schlagenden Beweis für die Echtheit und Originalität des Werkes des h. Gregorius (S. 160[1]).

Rom. H. Grisar S. J.

---

[1]) ‚Ce caractère d'universalité est un critérium décisif en faveur de l'authenticité et l'originalité de l'oeuvre de saint Grégoire'. — Einwendungen und Gegenerörterungen werden natürlich nicht ausbleiben. Mögen sie nur von berufenen Arbeitern vorgebracht werden und erst wenn das Quellenmaterial, das die Benedictiner in Arbeit haben, reichlicher vorliegt. Möge die Paléographie musicale wenigstens durch alle größeren Bibliotheken bezogen und zugänglich gemacht werden, da ihr Preis (20 Frcs das Vierteljahrsheft) für den einzelnen etwas hoch, wenn auch für das Gebotene nicht zu theuer ist. Die Schrift von Gevaert gegen Gregors I Autorschaft des Antiphonars und die Gegenschriften, welche erschienen sind (s. diese Zeitschrift 1890, 377 ff. 574 ff., auch S. 553.) haben für die alten Gesangsstudien neues Interesse erweckt.

Die Liste der gedachten Gegenschriften ist inzwischen vervollständigt worden durch die Separatausgabe einer Broschüre: Les véritables origines du chant Grégorien, à propos du livre de M. Gevaert etc. par D. Germain Morin. Extrait de la *Revue Bénédictine* de Maredsous. 1890. Maredsous, par St.-Gérard, Belgique. 74 pp. 8°. Diese Schrift bietet die zwei tüchtigen Abhandlungen der Revue Bénédictine: Les Témoins de la tradition Grégorienne und Examen du système substitué par M. Gevaert à la tradition Grégorienne. Sie greifen zeitgemäß in die geschichtliche (nicht in die direct musikarchäologische) Frage ein.

Dagegen ist das neuerschienene Werk von Th. Nisard, (mit seinem eigentlichen Namen Th. Normand) L'archéologie musicale, Paris Lethielleux 1890, in gewisser Hinsicht unfraglich zu früh gekommen. Ohne daß die Ergebnisse der Paléographie musicale abgewartet werden, ja ohne Rücksicht auf deren bisherige zwei Jahrgänge, wird schon im Motto des Nisard'schen Werkes von der Erforschung des echten gregorianischen Gesanges rundweg erklärt: Les savants se trouvent ici en présence d'un problème insoluble. Dem entspricht der eigenthümliche kategorische Ton der durch das ganze Werk fortgeführten Polemik. Sagten wir, das Buch sei zu früh erschienen, so kann man mit fast größerem Rechte auch sagen, es komme zu spät. Es ist nach dem Tode des Verfassers von A. Kunc herausgegeben und entspricht nicht mehr dem jetzigen Stande der Frage. In Bezug auf die geschichtlichen Erörterungen ist es den neuen Publicationen gänzlich fremd.

Digitized by Google

Papes et Tsars (1547—1597) d'après des documents nouveaux, par Paul Pierling S. J. Paris, Retaux-Bray 1890. 514 p. 8°.

Niemand hat sich um die Kenntnis der Beziehungen der slavischen Welt zum heiligen Stuhle während des sechzehnten Jahrhunderts so große Verdienste erworben wie P. Pierling. Mit einem wahrhaft erstaunlichen Fleiße hat derselbe die Archive des hl. Stuhles, die öffentlichen und Privatbibliotheken der ewigen Stadt, die wichtigeren Archive Italiens und anderer Länder durchforscht und in einer Reihe von höchst wertvollen Publicationen die dort gefundenen neuen Actenstücke verwertet. Der vor nun drei Jahren in dieser Zeitschrift (1887, S. 722—724) angezeigten Monographie: ‚Bathory und Possevino' reiht sich das vorliegende Werk in würdiger Weise an. Dasselbe zerfällt in drei Bücher. In dem ersten derselben, Projets de missions pontificales à Moscou, wird zunächst eine in der Geschichte der Diplomatie fast einzig dastehende Mystification, die Verhandlungen des bekannten Hans Schlitte und Johann Steinberg von 1547—1553 behandelt. Fiedler und Zakrzewski hatten sich bereits mit diesem Thema beschäftigt. Pierling vervollständigt unsere Kenntnis der damaligen Vorgänge in sehr wesentlicher Weise durch Heranziehung von ungedruckten Acten des königlichen Archives zu Kopenhagen. Die von den Päpsten Pius IV und Pius V gemachten Anstrengungen, um mit Iwan dem Schrecklichen in directe Verhandlungen einzutreten, welche die Theilnahme dieses Fürsten am Concil von Trient, dann eine Allianz gegen die Türkei und die religiöse Union herbeiführen sollten, werden vom Verfasser hauptsächlich auf Grund neuer römischer Acten aufgeklärt. Daneben werden auch Documente aus dem venetianischen Archiv herangezogen. Drei Persönlichkeiten treten hier in den Vordergrund: Canobio, Giraldi und Portico; über alle drei erhalten wir vielfach ganz neue Mittheilungen. Dasselbe gilt von Rudolf Kleuke, der übrigens gleich seinen Vorgängern nicht dazu kam, die russische Grenze zu überschreiten. Verschiedene Hypothesen waren bisher über diese traurige Thatsache aufgestellt worden, aber keine konnte befriedigen. P. Pierling zeigt nun mit Hilfe eines dem venetianischen Archive entnommenen Documentes, daß es Maximilian II war, welcher sich der Abreise dieses päpstlichen Gesandten mit Erfolg widersetzte.

Ein gewisses actuelles Interesse hat das zweite Buch der Arbeit Pierlings, das uns Papst Gregor XIII als Schiedsrichter der slavischen Welt zeigt. Der Verfasser konnte hier an seine früher von uns besprochenen Publicationen anknüpfen (s. diese Zeitschrift 1887 S. 722). Wir können uns daher hier kürzer

Digitized by Google

fassen. Die damaligen höchst interessanten Ereignisse werden von dem Verfasser in folgenden Kapiteln besprochen: 1) Mission de Chévrignine à Rome. 1580—1581. 2) Negociations préliminaires. 1581. 3) La trève de Jam Zapolski. 1581—1582. 4) Le lendemain de la trève. 1582—1584.

Das dritte und letzte Buch des vorliegenden Werkes führt die Aufschrift: Projets militaires de Bathory. Dernières missions. P. folgt auch hier den besten Quellen, namentlich den im venetianischen Archiv aufbewahrten Briefen Possevins und den Schreiben des Cardinals von Como, Staatssecretairs Gregors XIII. Von größtem Interesse sind die Ausführungen P.'s über die gewaltigen Pläne, die um das Jahr 1585 im Kopfe Bathory's zur Reife gediehen. Da nach dem Tode Iwans des Schrecklichen ein schwacher und unfähiger Regent folgte, hielt der polnische König den Moment für gekommen, Moskau zu erobern oder beide Reiche zu vereinigen. Durch Vermittelung Possevins wandte sich Bathory an Papst Gregor XIII, um von demselben Geldunterstützung für sein Unternehmen zu erhalten; natürlich wurde hierbei die Glaubenssache und die Türkenfrage in den Vordergrund geschoben. Gregor XIII, dessen Tage sich zu Ende neigten, antwortete indessen nur durch eine platonische Approbation und durch conditionelle Versprechungen. Mit der Thronbesteigung des gewaltigen Sixtus V trat dann sofort eine Wendung ein. Bathory brachte sein Project wieder an und zwar mit Erfolg. Der neue Papst interessierte sich auf das lebhafteste für die ganze Angelegenheit, und eine Geldsendung ging nach Polen ab. Da trat ein unvorhergesehenes Ereignis dazwischen. Bathory ward in der Blüthe seines Mannesalters vom Tode dahingerafft. Er nahm seine Pläne mit sich ins Grab. Hier nun erhebt sich für die historische Kritik eine wichtige Frage, die P. mit größter Unparteilichkeit und Sorgfalt behandelt. Sollten die vom Papste bewilligten Subsidien, so frägt er, allein dazu dienen, den Czaren zu bekämpfen, oder war ihr Hauptzweck, die Zerstörung der türkischen Macht zu erreichen? Wir würden nicht das geringste Bedenken haben, einzugestehen, antwortet er, daß Sixtus V dem Bathory jene Geldsumme für den Krieg gegen Moskau gab, so wie er auch Philipp II unterstützte, um Elisabeth von England zu vernichten; allein die Hauptaufgabe des Geschichtsschreibers ist die Erkundung der Wahrheit, besonders wenn die directen Zeugnisse, wie das in der vorliegenden Frage der Fall ist, nicht von absoluter Evidenz sind. Ein tiefes Geheimnis bedeckt die damaligen Verhandlungen, nur wenige Spuren erlauben uns, den Schleier dieses Geheimnisses zu lüften. Es kann nicht

Digitized by Google

bezweifelt werden, daß Bathory nach der Erhebung Sixtus' V sein altes Project wieder aufnahm. Die Sprache der Documente ist hier zu offen. Allein Papst Sixtus V, dieser eiserne Charakter, der stets seinen Idealen treu blieb, sollte er das Project eines Andern sich sclavisch angeeignet haben? Nein, alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß er jenes Project nach seinen Ideen modificierte. Pater Possevin aus der Gesellschaft Jesu sagt in einem seiner Briefe ausdrücklich, daß es sich damals um einen Krieg gegen die Türken mit Hilfe Moskau's handelte, nicht um einen Kampf gegen Moskau. Ganz in demselben Sinne sprechen sich die später zur Kreuzpredigt nach Polen beorderten Diplomaten des heiligen Stuhles aus. Dazu kommt, daß die beiden intimsten Freunde Bathory's, Zamojski und Jolkiewski, hier von einer Allianz mit Moskau gegen die Türken sprechen. Mit Recht betont P. die Wichtigkeit dieser Zeugnisse. Ist auch noch nicht alles Dunkel, das die damaligen Vorgänge umhüllt, gelichtet, so hat der Verfasser des vorliegenden Werkes doch unzweifelhaft neues, ungeahntes Licht in die Frage gebracht. Vielleicht ist es dem unermüdlichen Forscher vergönnt, durch neue archivalische Funde sie eines Tages gänzlich zu lösen. Die unmittelbaren Nachfolger Sixtus V hatten infolge der Kürze ihrer Regierungen keine Zeit, sich mit den Angelegenheiten des Nordens und Ostens zu beschäftigen: in dem kurzen Zeitraum von zwei Jahren (1590—1592) folgten sich die Päpste: Urban VII, Gregor XIV, Innocenz IX. Nach dem Tode des zuletzt genannten folgte Clemens VIII. Er lenkte in seinen Beziehungen zu Moskau wieder in die traditionelle Politik der Päpste ein. In den Jahren 1595—1597 sandte er den Alexander Komulovic aus, um im Norden den Kreuzzug zu organisieren. Dieser unermüdliche Diplomat durchzog Polen, erschien in Moskau und knüpfte selbst mit den Kosaken am Dnjepr Unterhandlungen an. Die außerordentliche Armuth an Quellen hat P. durch einige glückliche Funde wenigstens einigermaßen weniger fühlbar zu machen gesucht. So fand er im Archiv Borghese in Rom einige Originalbriefe des Alexander Komulovic an den Cardinal von St. Giorgio, die recht interessante Mittheilungen enthielten. Die Briefe des genannten Botschafters aus Moskau sind indessen bis jetzt leider noch nicht zum Vorschein gekommen. Die Depeschen des päpstlichen Nuntius aus Warschau bieten hier nur einen sehr unvollkommenen Ersatz. Eine P. zur Verfügung gestellte Handschrift aus der Bibliothek der Franziskaner in Ragusa zeigt uns indessen, daß der Erfolg der beiden Sendungen des Komulovic nach Rußland fast gleich Null war. Außer diesen neuen Quellen benützt P. für den letzten Abschnitt

Digitized by Google

seines Werkes noch Acten der ehemaligen Dominicanerbibliothek S. Maria sopra Minerva zu Rom und solche aus dem Archiv zu Wilna.

In einem Schlusskapitel wirft P. einen Rückblick auf die Politik der Päpste gegenüber dem Norden und Osten. Mit Recht betont er, daß nicht allein die Päpste der großen Zeit der katholischen Restauration, sondern auch diejenigen der Renaissancezeit stets gegenüber Moskau ihrer göttlichen Mission, der Verbreitung des wahren Glaubens, eingedenk blieben. Gerade gegenüber dem Norden war die päpstliche Politik rein kirchlich. Weder Familieninteressen noch italienische Specialangelegenheiten hielten sie hier in ihrer Thätigkeit auf. Die Kirchenunion war der Gedanke, welcher alle Inhaber des hl. Stuhles im 15. wie im 16. Jahrhundert beherrschte. Für die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts hat P. dies mit aller nur wünschenswerthen Genauigkeit an der Hand der besten, authentischsten Quellen nachgewiesen. Auf den letzten Seiten seines hochinteressanten Werkes behandelt P. die Stellung Rußlands zum heiligen Stuhl in den letzten Jahrhunderten. Mit Recht betonte er in den Schlusworten Folgendes: La diplomatie est impuissante en face des questions de principes. C'est dans une autre sphère, sur un champ plus vaste que se livreront des luttes plus sérieuses et peut-être décisives. L'idée de la liberté fait son chemin en Russie, les plus hautes intelligences refusent le contrôle de l'État en matière religieuse, l'élan vers la vérité échappe aux lois pénales et ne relève que de la conscience. Tôt ou tard les aspirations légitimes des meilleurs esprits devront être, croyons nous, reconnues et respectées. Es mag dahin gestellt bleiben, ob sich in diesen Schlusworten nicht eine allzu optimistische Auffassung bezüglich Rußlands geltend macht. Von Interesse ist jedenfalls, daß ein großer Kenner der hier in Betracht kommenden Verhältnisse sich neuerdings in ähnlicher Weise ausgesprochen hat. In seinem Dankschreiben für die Zusendung des vorliegenden Werkes bemerkt nämlich Bischof Stroßmayer Folgendes: ‚Im Laufe der kommenden Ereignisse, welche durch Gottes Fügung sich unvermeidlich einstellen dürften, wird das ganze russische Volk das aristokratische Joch von sich abzuschütteln trachten, wird dasselbe eine vernünftige, auf gerechten Gesetzen fußende Freiheit anstreben, welche die realen Bedürfnisse des Landes erheischen. Zu gleicher Zeit werden die Ereignisse im russischen Volke die Ueberzeugung wachrufen, daß die nationale Freiheit ohne eine autonome, unabhängige und freie Kirche eine reine Unmöglichkeit sei. Ebenso dürften sowohl die

Digitized by Google

russische Dynastie als auch die übrigen Factoren, welche die Geschicke des Landes bestimmen, zur Ueberzeugung gelangen, daß eine dem Staat unterthänige und von diesem unterjochte Kirche ganz machtlos sei, ebensowohl die Dynastie kräftig zu unterstützen, als auch die Gesetze, Institutionen, Strebungen, wie überhaupt den ganzen gesellschaftlichen Zustand des Landes zu festigen. Wenn diese beiden Ueberzeugungen sich einmal begegnen, wird auch die Ansicht zum Durchbruch kommen, daß Rußland mit der occidentalen Kirche sich versöhnen müsse, damit es in heiliger und freier Einigung die Quelle derjenigen Fruchtbarkeit finde, welche gegenwärtig der russischen Kirche mangelt. Alles, was gegenwärtig, mein geliebter Bruder in Christo, wir Zwei und als Dritter im Bunde unser guter Freund Wladimir Solowjeff wirken, sind bloß Anfänge, welche der gute und gerechte Gott, wenn einmal die Zeit hiefür anbricht, durch seine Entscheidung zu Thaten verwirklichen wird, damit die heilige Einigung, welche aus dem Herzen unseres Herrn quillt und mit seinem eigenen Blute besiegelt und geregelt wurde, erreicht werde."

Dr. L. Schäfer.

Le P. Pietrasanta. Rectification historique par un Père de la Compagnie de Jésus. Lille. Société de Saint-Augustin. Desclée, De Brouwer et Cie. 1890, VIII, 200 p.

Es ist bereits in dieser Zeitschrift (1889, S. 274—275) darauf hingewiesen worden, daß die wechselvolle Geschichte der Verfassung des hochverdienten Piaristenordens und seiner fünf feierlichen Gelübde für den Canonisten eine der interessantesten Erscheinungen auf dem Gebiete des Rechtes der Regularen ist. Paul V hatte die vom h. Joseph von Calasanz gegründeten frommen Schulen im Jahre 1617 zu einer Congregation mit einfachen Gelübden vereinigt. Vier Jahre später ward die Anstalt durch Gregor XV zu einem eigentlichen religiösen Orden mit feierlichen Gelübden erhoben. Im Jahre 1656 stellte Alexander VII den ursprünglichen Zustand wieder her, nahm der Genossenschaft die Feierlichkeit der Gelübde und gab ihr die ursprünglich von Paul V vorgeschriebenen einfachen Gelübde zurück. Clemens IX änderte die Congregation im J. 1669 wieder um, erhob sie neuerdings zu einem wirklichen Orden mit feierlichen Gelübden, und in dieser Verfassung ist der Orden, von

Digitized by Google

späteren Päpsten bestätigt, bis auf den heutigen Tag erhalten worden. Welchen Einfluss dieser wiederholte Wechsel auf die Fixierung der nun üblichen Profeßformel und auf die mit den Gelübden verbundenen Wirkungen ausgeübt, und welche Bedeutung diese so oft veränderte rechtliche Lage der Genossenschaft für das Studium des jus regularium von jeher gehabt, ist gleichfalls aaO. kurz erwähnt worden.

Das hier zur Anzeige gebrachte Werk bezieht sich auf die wichtigsten Momente dieser wechselvollen Geschichte und theilt das hohe Interesse, welches die gedachten Verfassungsänderungen selbst für den Canonisten bieten.

Pietrasanta, ein Zeitgenosse und Verehrer des h. Joseph von Calasanz[1]), ward im J. 1643, zur Zeit, wo die Verfassungskämpfe im Schooße der Genossenschaft am heftigsten wütheten, zum apostolischen Visitator der frommen Schulen ernannt. In dieser Eigenschaft hat er sich aus leicht erklärlichen Gründen den Groll und Hass vieler zugezogen und von den Gegnern großen Schimpf erlitten. Die Anfeindungen, die er zu erdulden hatte, gipfelten in der Anklage, daß er bei seiner Visitation die Unterdrückung des Ordens angestrebt habe.

Zweck des vorliegenden Werkes ist, den apostolischen Visitator gegen die vorgebrachten Anschuldigungen actenmäßig zu vertheidigen: eine Arbeit, die aus dem zweifachen Umstand erschwert war, weil einerseits die Bollandisten das Leben des h. Joseph von Calasanz noch nicht bearbeitet[2]), und andererseits das Archiv des Piaristenordens nicht zugänglich war. Doch auch ohne diese Hilfe konnte der Verfasser, gestützt auf die wichtigen Documente, welche der bekannte Hagiograph Boero schon im J. 1847 aus zuverlässigen römischen Quellen veröffentlicht hatte[3]), seine Aufgabe nach den Gesetzen der historischen Kritik hinreichend lösen.

Das Buch hat auch einige Bedeutung für Deutschland, weil noch die zweite Auflage der Real-Encyklopädie für die protestantische Theologie die durch Boero's Publication längst widerlegte Verleumdung reproducirt, daß der hl. Joseph

---

[1]) Pietrasanta starb i. J. 1647, der hl. Joseph von Calasanza 1648. [2]) Der letzte Band vom Monat August war schon 1743 erschienen, während Joseph von Calasanz erst im J. 1767 heilig gesprochen wurde. [3]) Sentimenti e fatti del P. Silvestro Pietrasanta della Compagnia di Gesù, in difesa di san Giuseppe Calasanzio e dell'ordine delle Scuole Pie. Roma, Tipogr. Marini e Morini. 1847.

Digitized by Google

von Calasanza ‚auf Betrieb der eifersüchtigen Jesuiten gestürzt und der Piaristenorden seiner Privilegien beraubt worden sei'. (11. Bd., S. 670.)

Nächste Veranlassung dieser Vertheidigungsschrift war ein nach italienischen Originalen in französischer Sprache unkritisch compiliertes ‚Leben des h. Joseph Calasanz', welches im J. 1884 zu Marseille erschienen ist, in das alle Irrthümer und Anklagen der italienischen Vorlage, ohne Berücksichtigung der von Boero veröffentlichten authentischen Actenstücke, herübergenommen worden sind. Das französische Machwerk, verbunden mit der demselben hier gewordenen Beleuchtung, liefert neuerdings den Beweis von der Wichtigkeit des im corpus juris can. eingeschärften Grundsatzes, daß ‚die wahre Wissenschaft mehr aus der Quelle, als aus dem Bächlein zu schöpfen sei'. Und da sich, laut Anhang der Schrift, noch andere sehr wichtige Documente über denselben Gegenstand im römischen Ordensarchiv der Piaristen vorfinden, deren Mittheilung bis Dato nicht gestattet worden ist, so können wir nicht umhin, es im Interesse der historischen Wahrheit und der Verherrlichung des h. Joseph von Calasanz sehnlich zu wünschen, daß all' diese Actenstücke bald veröffentlicht werden. Was ein berühmter, unpartheiischer protestantischer Historiker von der römischen Kirche gesagt, daß ‚die beste Vertheidigung der Päpste die Enthüllung ihres Seins ist', das gilt auch von den Heiligen und ihren Werken. Einen neuen Beweis dafür haben wir in der dem Anschein nach sehr verwickelten Geschichte des h. Turibius von Mogrovejo, Erzbischofs von Lima, und seiner langwierigen Controverse mit den Missionären von Peru, auf die wir in unseren amerikanischen Studien hingewiesen.[1])

N. Nilles S. J

Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Eine historisch-kritische Untersuchung von Clemens Bäumker. Münster, Aschendorff, 1890, XV, 436 S. 8°.

Die philosophie-geschichtliche Forschung wendet sich in neuerer Zeit mit Vorliebe der monographischen Behandlung der Geschichte einzelner hervorragender Probleme zu. Geschieht dies von berufenen Gelehrten, so liegt der große Gewinn auf der Hand, welchen

[1]) Commentar. in concil. plenar. baltimor. tert. I, p. 188.

Digitized by Google

solche Einzeluntersuchungen gerade auf diesem Gebiete nothwendig mit sich bringen. Ebenso oder noch mehr wie das historische Wissen muss die philosophische Erkenntnis selbst mächtige Förderung erfahren, wenn uns die durch Jahrhunderte fortgesetzte Geistesarbeit, welche zahlreiche Denker an eine einzige Frage aufgewendet haben, in ihren letzten Gründen erforscht vorliegt.

Clemens Bäumker bietet in der vorliegenden historisch-kritischen Untersuchung zum ersten Male eine die Gesammtentwickelung im Zusammenhange verfolgende Darstellung des Problems der Materie in der griechischen Philosophie. Da der Begriff der Materie von fundamentaler Bedeutung ist für die Naturphilosophie und von hier aus tief in andere Disciplinen und nicht am wenigsten in die Theologie eingreift, so dürfte dieses Werk auch in theologischen Kreisen ein besonderes Interesse erwecken, das es auch reichlich belohnen wird. Denn allseitige Beherrschung des immensen Stoffes, verbunden mit genauer Kenntnis und umsichtiger Benützung aller bezüglichen Arbeiten neuerer Gelehrten, großer speculativer Scharfblick und verständnisvolles Eingehen auf die Ideen der alten Denker, dazu reiche Kenntnisse in allen einschlägigen Wissenszweigen haben es dem Verfasser ermöglicht, seine so schwierige Aufgabe im Ganzen glänzend zu lösen und die Wissenschaft mit einem Werke von hohem, dauerndem Werte zu bereichern.

In fünf Abschnitten werden die Vorsokratiker — Plato — Aristoteles — Epicureer und Stoiker — der Neuplatonismus und dessen Vorläufer behandelt.

Mag es scheinen, daß der Verfasser im ersten Abschnitte manchmal etwas zu weit ausgreife und Fragen in seine Untersuchung ziehe, welche mit dem speciellen Thema nur im entfernteren Zusammenhange stehen, so findet dieses Vorgehen in dem im Vorworte und in der Einleitung Gesagten seine volle Rechtfertigung und lässt für den Leser die Lehre Platos in ihrem Verhältnisse zur vorausgegangenen philosophischen Forschung um so klarer hervortreten. Von weitgehendster Bedeutung ist aus dieser Periode das atomistische System. Da die Eintheilung des Werkes sich naturgemäß nach dem historischen Verlauf der Entwickelung des Problems richtet, so mussten die Sophistik, Plato und Aristoteles trennend zwischen die zwei Hauptvertreter des alten Atomismus treten. Die Theorie selbst erfreut sich, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, warmer Sympathien von Seiten des Verfassers. Doch werden ‚die bedeutsamen Unterschiede zwischen dem philosophischen Atomismus des Alterthums und dem naturwissenschaft-

Digitized by Google

lichen der Neuzeit' scharf hervorgehoben und die Vorzüge des letzteren schwungvoll geschildert. — Aus diesem ersten Abschnitte sei noch im besondern auf die eingehende Darlegung der Doctrin Heraclits hingewiesen, der ob des jetzt wahrscheinlich endgiltigen Verlustes des namentlich von Hegel ihm angedichteten zweifelhaften Ruhmes nicht gerade zu bemitleiden ist.

Die wertvollste Partie des ganzen Werkes dürften wir im zweiten Abschnitt — Plato — vor uns haben. Da bei der Feststellung des platonischen Begriffes der Materie in erster Linie der Timäus in Betracht kommt, derselbe aber dem Verständnisse ganz eigenartige Schwierigkeiten bereitet und deswegen von Alters her bis in unsere Tage sich widersprechende Auslegungen gefunden hat, so unterwirft der Verfasser nach einer kurzen Kennzeichnung des Verhältnisses, in welchem bei Plato die Begriffe der Materie und der Ideen zu einander stehen, zuerst den Gedankengang dieses Dialoges in den einschlägigen Theilen einer sorgfältigen Analyse. Bei der darauf folgenden Prüfung der einzelnen Punkte ergibt sich ihm als Resultat: In der regellosen, sichtbaren Materie, welche Gott vor der Weltbildung vorfand, — vom Verfasser nach dem Vorgange Stallbaums und anderer ‚secundäre Materie' genannt — haben wir nichts weiter als eine vorübergehende Aufnahme der alten Vorstellung vom Chaos zu erblicken, welche Plato, sobald er tiefer eindringt, durch eine mehr wissenschaftliche Vorstellung ersetzt, die aus den Principien seines eigenen Systems sich ergibt (S. 151).

Der Bestimmung dieses wirklich platonischen Begriffes werden die darauf bezüglichen stark von einander abweichenden Meinungen vorausgeschickt, sodann werden nach einander die zwei Sätze bewiesen:

‚Die platonische Materie ist weder die qualitativ unbestimmte körperliche Substanz noch die Möglichkeit der körperlichen Substanz' (156 ff).

‚Die platonische Materie ist der leere Raum, d. h. die bloße Ausdehnung' (177 ff).

Zur weiteren Bekräftigung des eruierten Begriffes werden die irrig oder mit Recht als für die Frage bedeutsam bezeichneten Stellen anderer Werke Plato's geprüft und wird schließlich aus Mittheilungen des Aristoteles und anderer Schüler des großen Lehrers ein sehr gewichtiges äußeres Argument für das bereits gewonnene Resultat geschöpft.

Wir müssen es uns versagen, die scharfsinnigen und spannenden Erörterungen B.'s sowie seine eingehende Auseinander-

Digitized by Google

setzung mit den Vertretern abweichender Ansichten mehr ins einzelne zu verfolgen. Man mag es bedauern, in einem so wichtigen Punkte Plato nicht über Descartes erhaben zu sehen; man mag gegen den einen oder andern unwesentlichen Satz, gegen die eine oder andere Antwort auf einen gegnerischen Einwurf Bedenken haben: gegen das Gesammtresultat als solches wird sich m. E. schwerlich etwas Entscheidendes oder auch nur sonderlich Erhebliches vorbringen lassen.

Im dritten Abschnitt — Aristoteles — kommt die Lösung zur Behandlung, welche das Problem der Materie auf dem Höhepunkte der griechischen Speculation erfahren hat. Da der Einfluss ein unberechenbarer ist, den das aristotelische System auf den späteren Gang der Wissenschaft, besonders auf die Entwickelung der scholastischen Philosophie und Theologie genommen hat, und da dieses System in unseren Tagen, nachdem es lange für begraben galt, jugendfrisch wieder auf dem Plane steht, hat der Verfasser demselben mit Recht nicht viel weniger Platz eingeräumt als dem platonischen, obwohl die Festsetzung des Begriffes der Materie bei Aristoteles kaum eine nennenswerte Schwierigkeit bot.

An die ausführliche Darlegung des bekannten aristotelischen Begriffes der Materie reiht sich eine, in der Hauptsache abweisende Kritik desselben. B. will jedoch seine Bemerkungen als bloße Andeutungen, keineswegs als erschöpfende Ausführungen angesehen wissen.

Es wird zwar dem aristotelischen Begriffe, wenn man ihn anwendet auf das actuelle Seiende, welches die Vorbedingungen für die weitere Entwickelung in sich enthält, hohe Bedeutung zuerkannt. Anders jedoch gestaltet sich das Urtheil hinsichtlich des eigentlichen Kernpunktes der Theorie. Die erste Materie ist dem Verfasser ein unmögliches Mittleres zwischen Sein und Nichtsein. Der Beweis dafür S. 251 ff. dürfte auf die Peripatetiker schwerlich starken Eindruck machen, den geringsten sicherlich auf jene — augenblicklich die Mehrzahl — welche selbst der aus Materie und Form zusammengesetzten Substanz als solcher kein Dasein zuerkennen.

Eine ganz besondere Wichtigkeit legt der Verfasser dem ‚Schwanken' des Aristoteles hinsichtlich des Begriffes der Materie bei[1]). Die Unsicherheit des Philosophen, wenn sein Begriff der Materie mit anderen Begriffen in Verbindung gebracht oder zur Erklärung des Concreten verwendet werden solle, die mannigfachen Modificationen des ursprünglichen Begriffes, welche sich seiner Darstellung unbemerkt unterschieben, das alles soll eine bedeutsame Kritik an jenem Begriffe selbst üben. Und wirklich, wenn B. in

[1]) S. 254 ff.

Digitized by Google

allen seinen Aussetzungen Recht hat, so haben wir im Vater der Logik einen wahren Confusionarius vor uns. — An erster Stelle wird der Begriff der Materie in Beziehung gesetzt zu dem Begriffe der Substanz. An zahlreichen Stellen bezeichne Aristoteles die Materie als Substanz; an anderen Stellen werden die Begriffe Substanz und Materie einander entgegengesetzt und bloß zwei Bedeutungen der Substanz anerkannt, die Form und das aus Materie und Form Zusammengesetzte. Sollte nun hierin wirklich eine reelle Schwierigkeit liegen? Bekanntlich wird οὐσία bei Aristoteles in mehrfacher, bald engerer, bald weiterer Bedeutung genommen. Die von B. aufgenommene Definition der Substanz als des Seins, welches weder von einem Subject prädiciert wird noch einem Subjecte inhäriert, wird von ihrem Urheber ausdrücklich auf die erste Substanz beschränkt, wie aus der citierten Stelle[1]) selbst klar ist. In diesem Sinne aber nennt Aristoteles die erste Materie auch nicht an einer Stelle Substanz. Werden anderwärts Substanz und Materie einander gegenübergestellt, so ist es ja aus dem Zusammenhange klar, inwiefern das geschieht. Uebrigens gesteht schließlich der Verfasser selbst ziemlich unverholen ein, daß es sich eigentlich nicht um ein Schwanken des Aristoteles, sondern um die freilich nicht geringe speculative Schwierigkeit handelt, was wir uns unter einer bloß potentiellen Substanz, einem Anundfürsichseienden, welchem die Wirklichkeit noch fehlt, denken sollen.

Zuzugeben ist, daß Aristoteles, wenn er die Materie als Substanz bezeichnet, gewöhnlich nicht die bloß potentielle Materie im Sinne hat, speciell ist das gewiß an den im besondern angeführten Stellen. Aber ist die Folgerung berechtigt: ‚An die Stelle der wahren materia prima, die nur unbestimmtes mögliches Sein ist, ist hier also bereits ein concreter Stoff getreten, d. h. ein wirkliches Seiendes, welches nur in Beziehung auf eine weitere Stufe der Entwickelung als Materie bezeichnet werden kann'?

Sicherlich aber begeht der Verfasser ein kleines Unrecht an dem großen Griechen, wenn er S. 256 schreibt: ‚Nur ein einziges Mal wird der Begriff der möglichen Substanz auf die letzte Grundlage alles Körperlichen, die bloß potentielle Materie angewendet. Aber hier wußte Aristoteles die Substantialität der Materie nur durch den Hinweis darauf zu retten, daß dieselbe ja niemals ohne Form existiere. Darin aber liegt das Zugeständnis, daß die erste Materie als solche überhaupt keine Substanz ist'. Nicht um die ihr überhaupt zuerkannte Substantialität der ersten Materie zu retten, beruft sich Aristoteles darauf, daß dieselbe nie ohne Form sei; aber

[1]) cat. 5, 2 a 11—13. Vgl. Ztsch. 1877 S. 59 ff.

Digitized by Google

wenn er es auch thäte, was er gewiſs könnte, ſo läge darin nicht das Zugeſtändnis, daß die erſte Materie als ſolche überhaupt keine Subſtanz ſei, ſondern daß die von jeder Form getrennte erſte Materie, weil ein Widerſpruch in ſich, ein reines Non-ens, keine mögliche Subſtanz im ariſtoteliſchen Sinne wäre. — Es würde uns viel zu weit über die Grenzen einer Beſprechung hinausführen, wollten wir den gewiſs nicht zu verachtenden Bemerkungen des Autors im einzelnen nachgehen. Ich konnte die Ueberzeugung eines Widerſpruches oder, wie milde geſagt wird, eines Schwankens des Ariſtoteles rückſichtlich des Begriffes der Materie nicht gewinnen.

Nur noch ein Wort möchte ich mir erlauben, zu der Seite 260 aufgeſtellten Behauptung, bei Ariſtoteles verflüchtige ſich die Weſensform zur bloßen Qualität. Müſſen wir dies zugeben, ſo iſt es verhängnisvoll für die ganze Theorie. Die Elemente ſollen aus der gemeinſchaftlichen Materie durch die Unterſchiede des Warmen und Kalten, Trocknen und Naſſen gebildet werden, alſo durch bloße Qualitäten. Daß hiedurch der urſprüngliche Begriff der Materie zerſtört würde, iſt klar. Indeß daß Ariſtoteles gelegentlich ſo total auf die Grundgedanken ſeiner Doctrin vergeſſen haben ſollte, erſcheint derart unglaublich, daß man in der Noth wirklich zu der Erklärung greifen müſste, welche der Verfaſſer ſelbſt als die Auslegung ſpäterer Anhänger der ariſtoteliſchen Lehre anführt. Doch haben gerade die größten Commentatoren eine andere, und wie mir ſcheint, durch den Text ſelbſt geforderte Erklärung gegeben, die jede Schwierigkeit ausſchließt[1]).

An die Kritik des ariſtoteliſchen Begriffes der Materie ſchließt ſich die Unterſuchung über die Funktionen der Materie. Es kommen

---

[1]) s. Th. in l. II de gen. et cor. lect. 2: Et intelligo per formale principium ipsas sensibiles qualitates, potentiam materiae, vel materiam distinguentes: secundum quas illa corpora qualia sunt. Inquirit enim hic Philosophus principium corporum sensibilium, in quantum sensibilia sunt, ut ipse dicit in litera. Wirklich ſcheint mir Ar. über ſeine Abſicht ſich klar auszuſprechen: *Ἐπεὶ οὖν ζητοῦμεν αἰσθητοῦ σώματος ἀρχάς. τοῦτο δ' ἐστὶν ἁπτοῦ. ἁπτὸν δ' οὗ ἡ αἴσθησις ἁφή, φανερόν* etc. Silveſter Maurus ſagt zur ſelben Stelle (B. 3 S. 449): Elementa sunt prima corpora sensibilia; ergo prima principia formalia elementorum sunt, per quae corpora primo constituuntur sensibilia; sed corpora primo constituuntur sensibilia per hoc quod primo sint tangibilia . . Ergo prima principia formalia elementorum sunt, per quae corpora primo constituuntur tangibilia; sed corpora primo constituuntur tangibilia per primas qualitates tangibiles: ergo prima principia formalia elementorum sunt primae qualitates *tangibiles*.

Digitized by Google

das Verhältnis von Materie und Form, von Materie und Accidens, die allgemeinen Funktionen der Materie zur Sprache. Auch hier wird die Darstellung der Doctrin mehrfach mit einer Kritik derselben verwoben, die zum Theil das System des hl. Thomas ebenso treffen würde, als das seines griechischen Lehrers. Ob der letztere jede Inconsequenz zu vermeiden vermocht habe, getraue ich mich nicht zu entscheiden. Zur Vervollständigung wird S. 291—293 Einiges über die intelligibele, die mathematische und begriffliche Materie beigefügt. Den Schluss des ganzen Abschnittes bildet die peripatetische Schule.

Glaubte ich bei Besprechung dieses wichtigen Abschnittes einige Bedenken nicht unterdrücken zu dürfen, so muss ich doch offen gestehen, daß ich gerade mit Bezug auf diese Partie dem Herrn Verfasser besonderen Dank schulde für manche Anregung. Jedenfalls läßt sich hoffen, daß durch das scharfe Hervorheben von gewiß nicht ohne weiteres vereinbaren Aussprüchen des großen Philosophen sich namentlich die gegenwärtigen Vertreter des Systems von Materie und Form im aristotelischen Sinne werden angetrieben fühlen, zum Urheber der Theorie selbst zurückzugehen und zu sehen, ob die von den Scholastikern übernommenen Lehren auch im Gefüge des ganzen ursprünglichen Lehrgebäudes die Kritik aushalten.

Ueber die zwei letzten Abschnitte müssen wir uns sehr kurz fassen. Es ist ein sehr anschauliches, aber wohl auch trauriges Bild, das uns da vorgeführt wird. Unermeßliche Geistesarbeit wird durch die zur Besprechung kommenden Jahrhunderte hindurch aufgewendet und die gröbsten Irrthümer und wenig Wahrheit sind die Frucht all' des Strebens. Gewaltige Geister wie Plato und Aristoteles treten nicht mehr auf, die zahlreichen Epigonen suchen aus den Lehren der Alten mit mehr oder weniger Unglück eine Lösung des schwierigen Problems herzustellen. Eine zusammenfassende Characterisierung dieser ganzen Zeit, welche sich hernach dem Leser vollauf bestätigt, wird vom Verfasser selbst der Untersuchung der einzelnen Systeme vorausgeschickt (S. 301).

Zum Schlusse sei noch besonders die von Anfang bis zu Ende sich gleich bleibende Klarheit der Darstellung erwähnt, welche das Verständnis der manchmal tief speculativen, oft auch abstrusen Gedankengänge der alten Philosophen wesentlich erleichtert, ja die Lectüre für den Interessierten zu einer sehr angenehmen gestaltet.

Joseph Kern S. J.

Digitized by Google

Dogmengeschichte der neueren Zeit (seit 1517 n. Chr.) von Joseph Schwane. Freiburg i. B. Herder 1890. X, 415 S. 8°.

Mit der ‚Dogmengeschichte der neueren Zeit' bringt Professor Dr. Schwane sein 1862 begonnenes Werk zum Abschluss. Während dieses fast dreißigjährigen Zeitraums bereicherte der verdienstvolle Verfasser die katholische theologische Literatur mit den Früchten seines unermüdlichen Forscherfleißes, welchem die Dogmengeschichte der vornicänischen, der patristischen und der mittleren Zeit ihre Entstehung verdankt. Wenn nach dem Vorwort zum ersten und zum letzten Band ‚die Dogmengeschichte der Dogmatik die wesentlichsten Dienste zu leisten hat', so ist dies nach dem einstimmigen Urtheil des katholischen Deutschland vom hochverehrten Verfasser in hervorragender Weise geschehen. Die Anregung zu allseitiger Erwägung und Beleuchtung, und damit gründlicherer Auffassung und Darstellung des Dogmas ist das überaus wertvolle Ergebnis eingehender dogmengeschichtlicher Untersuchungen. Jeder aufmerksame Leser des Schwane'schen Werkes wird sich zu tieferem Eindringen in das Dogma selbst angeregt fühlen; gerade durch diese Anregung ließen wir uns bestimmen, einige ausgewählte Partien zu besprechen, wobei wir ganz den Absichten des Verfassers zu entsprechen glauben, selbst dann, wenn wir eine abweichende Ansicht zu Worte kommen lassen.

Im zweiten Kapitel des dritten Theiles ist § 29 (S. 166 bis 178) der Darstellung der Lehre über die Erbsünde bei den nachtridentinischen Theologen gewidmet. Die ebenso anschauliche als anziehende Abhandlung findet ihre sachliche Ergänzung in §§ 35 und 36 (S. 210—229), wo die verschiedenen Ansichten über Wesen und Wirkungen der heiligmachenden Gnade mit großer Sorgfalt und sehr eingehend auseinandergesetzt werden. Die hier besprochenen Ansichten sind nun ganz gewiß in ihrer concreten Fassung bei den einzelnen Vertretern derselben zum großen Theil einander entgegengesetzt und sich gegenseitig ausschließend, und dieser Gegensatz wird vom Verfasser besonders betont und in das hellste Licht gestellt. Indessen möchten wir darauf aufmerksam machen, daß es nicht an Versuchen fehlt, die sich entgegenstehenden Sentenzen wenigstens in Bezug auf die beiden Hauptmomente in der Lehre von der Erbsünde, welche auch Schwane als solche bezeichnet, nämlich Schuld und Verlust der heiligmachenden Gnade, zu vereinigen. So führt wenigstens Palmieri in seinem Tractatus de Deo creante et elevante thes. LXXIII p. 569 manche der von Schwane als Gegner citirten Theologen seinerseits

Digitized by Google

als gemeinsame Vertreter der von ihm selbst communis theologorum genannten Sentenz an, peccatum originale esse in singulis privationem justitiae originalis, quae voluntaria est voluntate capitis naturae, cujus praevaricatio omnibus imputatur. Die Begründung ist dieselbe wie bei Kleutgen, welcher im 2. Bd. der Theologie der Vorzeit, wo er von der Erbsünde spricht, eine Erklärung von der auch nach Schwane in den Schulen üblichen Definition der Erbsünde, privatio gratiae sanctificantis inesse debitae gibt, welche nach seiner Meinung das von anderen als ein zweites, ‚neben und mit' dem Mangel der heiligmachenden Gnade vorhandenes Moment der Schuld einschließt.

Kleutgen's Erklärung ist in freier Fassung folgende: Die Sünde im eigentlichsten Sinne ist die active Beleidigung Gottes und zwar die actuelle. Der Act der Sünde, der Todsünde nämlich, um die es sich jetzt handelt, hat seine species theologica als Todsünde von Seite der That, in welcher dieser Act besteht, dadurch daß er eine totale Abwendung ist, und von Seite des terminus a quo, welcher jedem actus aversionis seinen specifischen Character verleiht, dadurch daß er eine Abwendung von Gott, dem unendlichen Gut und letzten Ziel des Sünders ist. Dieses freiwillige Sich-Trennen von Gott ist mit der actuellen Sünde, mit der activen Beleidigung Gottes eines und dasselbe. Es ist, wie jede Beleidigung, das Abbrechen des freundschaftlichen Verhältnisses von Seite des Beleidigers. Je nachdem dieses Verhältnis ein verschiedenes war, oder vielleicht verschiedene Freundschaftserweise von Seite des nun beleidigten Freundes mit sich brachte, ist die Abwendung vom Freunde oder das Wegwerfen seiner Freundschaft zugleich ein Verschmähen seiner Freundschaftserweise. Auf unseren Fall angewandt: Die Abwendung von Gott, dem letzten Ziel im allgemeinen, und die Abwendung von ihm, dem übernatürlichen Ziel, sind nicht zwei Abwendungen, ebenso wenig als genus und species zwei wirklich verschiedene Dinge sind, sondern eine und dieselbe Abwendung. Die Abwendung von Gott in statu naturae elevatae ist somit eine Abwendung vom Formalgrund der göttlichen Freundschaft, der heiligmachenden Gnade. Diese Abwendung bewirkt als moralisches Uebel auf moralische Weise die physische Entziehung der heiligmachenden Gnade von Seite Gottes, die privatio gratiae sanctificantis a parte Dei, die Folge und Strafe der Sünde. Das moralische Fortdauern der nicht retractierten actuellen Sünde oder die habituelle Sünde ist somit nichts anderes als die habituelle Abwendung von Gott, nämlich das moralische Fortdauern der actuellen und von beiden gilt in Bezug auf den terminus a quo dasselbe. Kurz,

Digitized by Google

nimmt man die Definition als privatio gratiae sanctificantis privatio prout est a parte hominis, d. h. das sich freiwillig der Gnade unwürdig machen, sich der Gnade unwürdig constituiren oder die physische Entziehung der Gnade durch Zuziehung einer moralischen Makel in sich begründen, so schließt diese Definition das Moment der Schuld in sich ein.

Machen wir nun die Probe durch die Beantwortung einiger Schwierigkeiten.

Daß eine Erbsünde in statu naturae purae (ihre Möglichkeit vorausgesetzt) oder wenigstens eine habituelle Sünde, ja überhaupt jede Sünde wegen der Verschiedenheit des status und somit des terminus a quo der aversio, in welcher die Sünde besteht, eo ipso einen anderen Charakter hätte, ergibt sich aus der vorausgegangenen Erklärung von selbst. So wie in statu naturae purae die Sünde keine Abwendung von Gott, dem Urheber der Gnade wäre, könnte sie auch verziehen werden ohne irgend etwas anderes als die Tilgung der Bosheit, welche in der Abwendung von Gott, dem natürlichen Ziele, liegt. Andererseits beweist die absolute Möglichkeit einer Sündenvergebung ohne Eingießung der heiligmachenden Gnade selbst in statu naturae elevatae nicht gegen die Identität der privatio gratiae im angegebenen Sinne mit der Schuld. Nimmt man nämlich privatio gratiae nicht als das Nichtvorhandensein der Gnade, sondern als das Setzen der moralischen Ursache desselben, so sieht man ein, wie Gott in Jemand diesem Zustand der positiven Unwürdigkeit der Gnade durch Verzeihung ein Ende machen könnte, ohne die heiligmachende Gnade zu verleihen, denn etwas anderes ist es, der Gnade nicht mehr unwürdig sein und ihrer würdig sein oder gar sie besitzen. Umgekehrt liegt auch in der Möglichkeit der Eingießung der heiligmachenden Gnade ohne Tilgung einer Sünde (wie es bei Adam und den Engeln war) keine Schwierigkeit, denn da wir unter privatio gratiae nicht den physischen Mangel der Gnade, sondern die moralische Bewirkung desselben verstehen, so leuchtet ein, wie die jenem physischen Entblößtsein entgegengesetzte physische Realität mitgetheilt werden kann ohne Beseitigung eines nicht vorhandenen Hindernisses. Mit anderen Worten: Nicht jede Eingießung der heiligmachenden Gnade bewirkt Sündenverzeihung, und doch ist jede Sünde in der gegenwärtigen Ordnung mit dem Verschmähen der Gnade identisch. Diesem freiwilligen Verschmähen der Gnade, einem subjectiven Act resp. Habitus des Sünders ist der wirkliche Besitz der physischen Gnade als causa formalis justificationis gar nicht unmittelbar als

Digitized by Google

formaliter expellens entgegengesetzt, indem die expulsio peccati ein effectus secundarius der heiligmachenden Gnade ist, welche diese moraliter bewirkt, wo eine Todsünde vorhanden ist. Es besteht somit ein realer Unterschied zwischen dem factischen Entblößtsein von der heiligmachenden Gnade, welches man einen physischen Mangel nennen kann, und der Sünde, nicht aber zwischen dem freiwilligen Verschmähen der heiligmachenden Gnade und der Sünde. Obgleich hiernach die actuelle Sünde die formale Ursache der actuellen Trennung der Seele von Gott ist und die habituelle Sünde die formale Ursache der habituellen Trennung (nicht der Trennung Gottes von der Seele), kann trotzdem die vollkommene Reue nicht die formale Ursache der Rechtfertigung sein, weil die Rechtfertigung nicht die Hinwendung des Menschen zu Gott ist, sondern ein von Gott dem Menschen gemachtes Geschenk. Ebenso wenig kann es im Menschen eine causa meritoria der Rechtfertigung geben. Dies ist sicherlich wenigstens in dem Falle unmöglich, wo die Tod- oder Erbsünde im Menschen es nöthig macht, daß die heiligmachende Gnade durch einen göttlichen Willensact eingegossen werde, welcher sich zugleich auf den effectus secundarius der Gnade, nämlich die Sündennachlassung erstrecke. So ist zugleich erklärt, wie die Nothwendigkeit der Genugthuung im Erlösungswerke bei dieser Auffassung nicht beeinträchtigt wird. Der zu ersetzende Mangel der heiligmachenden Gnade ist eben die unendliche Schuld. Wie aus dem vorhergehenden ersichtlich, nehmen wir die Schuld nicht im Sinne von passiver Beleidigung Gottes, als etwas von der activen reell Verschiedenes, denn die ‚Beleidigung' oder das Beleidigtwerden Gottes ist in Wirklichkeit nichts als der Act des Beleidigens (ebenso wie die gloria Dei extrinseca in den tugendhaften Handlungen seiner Diener besteht), welcher seine (in gewisser Hinsicht) unendliche Bosheit in sich selber hat, nämlich durch seine Beziehung zum terminus a quo, die ihm wesentlich ist. Das Recht Gottes, Strafe aufzuerlegen, und seinen Zorn kann man nicht die passive Beleidigung oder gar Schuld nennen, obgleich der Zustand der Schuld ein Belastetsein mit diesem Zorne ist, aber nur weil die einzig im Menschen denkbare Schuld diese Folgen nach sich zieht.

Aus der Natur der läßlichen Sünde ergibt sich ebenfalls keine Schwierigkeit, denn wie sie als Act der heiligmachenden Gnade weder als causa formaliter noch als causa efficienter expellens entgegengesetzt ist, kann sie es ebensowenig als habitus sein. Ihre Verzeihung hat aber zur heiligmachenden Gnade ebenso wenig Beziehung, wie ihre Begehung. Eine Schwierigkeit besteht nur für diejenigen, welchen der Mangel der Gnade das Ent-

Digitized by Google

blößtsein von derselben ist, und auch für diese nur, wenn sie dazu noch die physische Bewirkung der Sündenvergebung durch die Gnade behaupten. Denn wie die Sünde in statu naturae purae eo ipso eine andere ist und somit auch ihre Verzeihung eine andere, ebenso ist die Abwendung von Gott in der läßlichen Sünde wesentlich von der in der Todsünde verschieden, sie ist überhaupt keine Verschmähung der göttlichen Freundschaft, keine eigentliche Abwendung vom letzten Ziel, sondern nur eine Unordnung inbezug auf das Mittel, und demgemäß nimmt auch ihre Verzeihung einen anderen Charakter an als die der Todsünde.

Wir glauben aus diesen Erörterungen den Schluß ziehen zu können, daß die Definition der Erbsünde als privatio gratiae sanctificantis inesse debitae das Moment der Schuld nicht als ein zweites, hinzuzufügendes verlangt, sondern vielmehr schon in sich selber einschließt, und daß deshalb die Sentenzen, welche das eine oder andere Element mehr betonen, sich nicht immer geradezu auszuschließen brauchen.

Gehört also eine Vereinigung der Gegensätze inbezug auf die beiden Momente der Schuld und des Mangels der heiligmachenden Gnade nicht zu den Unmöglichkeiten, so kommen wir jetzt zur Besprechung zweier Fragen, mit deren Lösung wir nicht übereinstimmen können.

§ 61: ‚Die Controverse über die physische oder moralische Wirksamkeit der Sacramente' (S. 363—374) muß auf einen Vertheidiger der letzteren den Eindruck einer zu geringen Beachtung der Vertreter dieser Sentenz und ihrer Gründe hervorrufen. Cardinal Lugo, bei welchem man die Würdigung der Gegengründe findet (und deshalb ist es nicht nöthig, auf sie einzugehen), wird in diesem ganzen Abschnitt gar nicht genannt. Wie viele Gegner der blos moralischen Wirksamkeit, kann sich der Verfasser nicht der immer wiederkehrenden Angst entschlagen, die moralische Wirksamkeit sei überhaupt keine eigentliche Wirksamkeit, sondern nur eine conditio sine qua non. Und doch ist die causa moralis ebensowohl eine causa efficiens wie die causa physica und hat in ihrer Ordnung eine ebenso eigentliche Wirksamkeit wie die causa physica in der ihrigen. Der Verfasser findet selbst in den nach ihm ziemlich zahlreichen Ausnahmefällen die moralische Wirksamkeit für hinreichend, also wird sie doch, und dann in allen Fällen, eine eigentliche Wirksamkeit sein. Daß man, wo es sich um Sacramente handelt, auf ihre Setzung im Namen Christi zurückkommt, kann man doch niemand

Digitized by Google

übel nehmen, wenn man bedenkt, daß das Wesen der Sacramente darin besteht, im Namen Christi gesetzte Handlungen zu sein (von der Eucharistie später). Ihre metaphysische Form ist die ihnen als solchen ministeriellen Handlungen inhärierende Güte und Würde (nicht ‚ein äußerliches Verhältnis'), welche moralische Wirksamkeit ausübt und in ordine morali ihren Effect unmittelbar fordert. Das Tridentinische: Sacramenta continent gratiam, quam significant, ist ganz gewiß nicht zu übersetzen: ‚Die Sacramente sind Behälter der Gnade.' In der Sprache der Schule enthält jede Ursache ihre Wirkung virtualiter, aber man käme zu wahrhaft Schrecken erregenden Folgerungen, wenn man deshalb jede Ursache für einen ‚Behälter' ihrer Wirkungen halten wollte.

Ganz besonders auffallend ist folgender Satz: ‚In der heiligen Communion wirkt der würdig empfangene Leib des Herrn d. h. das Sacrament der heiligen Eucharistie sicher nicht bloß moralisch, sondern physisch oder unmittelbar, indem Gott nicht etwa bloß durch den Genuß des Sacramentes bewegt wird, uns einer himmlischen Speise nebenbei theilhaftig zu machen, sondern der Leib des Herrn wird durch den Genuß unmittelbar unsere geistige Speise; also wirken alle Sacramente physisch.'

Hier wäre eine Begründung dessen, was dem Verfasser so sicher ist, sehr am Platze gewesen. Schon der Umstand, daß die Vertheidiger der blos moralischen Wirksamkeit der Sacramente selbst wo sie die Schwierigkeiten besprechen, von dieser in der Regel schweigen, ist ein Zeichen, daß sie ihnen keine solche war. Also warum sollte denn die Wirksamkeit der heiligen Eucharistie eine physische sein? ‚Weil sonst Gott bloß durch den Empfang des Sacramentes bewegt würde, uns nebenbei einer himmlischen Speise theilhaftig zu machen, während doch der Leib des Herrn selbst unsere Speise wird.' Dagegen ist zu erwidern, daß nicht der Genuß des Sacramentes, sondern das Sacrament die Ursache der Gnade ist und daß in diesem Satz der Ausdruck ‚himmlische Speise' in einem doppelten Sinne genommen wird. Die himmlische Speise, zu deren Mittheilung Gott durch das Sacrament bewogen wird, ist die Gnade; die himmlische Speise, welche mit dem Leib Christi identisch ist, ist das Sacrament; es bleibt also die Frage offen, wie sich das eine zum andern verhält. Ferner: Physisch und unmittelbar ist ebenso wenig dasselbe wie moralisch und mittelbar oder gar ‚nebenbei'. Ist die Eingießung der Gnade eine moralische Wirkung der innerlichen Güte und Würde des Sacramentes, so ist sie dies unmittelbar vermöge derselben Unmittelbarkeit, mit

Digitized by Google

welcher dem Verdienst der Lohn entspricht und sie ist es nicht per accidens oder nebenbei, sondern per se und infolge der Natur der Dinge. Also immer noch haben wir keinen Grund gefunden. Er wäre etwa darin zu suchen, daß in der heiligen Eucharistie, dem sacramentum permanens, Christus selbst gegenwärtig ist, also auch selbst wirkt. So kommen wir auf die actio theandrica. Die aus dieser hergenommene Schwierigkeit, wenigstens inbezug auf die Sacramente im allgemeinen bringt Lugo, De sacramentis in genere Disp. IV Sect 5 n. 66, und ebendort auch die Antwort: Quarto arguunt, quia humanitas Christi operabatur physice miracula per suas actiones, ergo et gratiam debet physice operari per sacramenta, quae, ut videbimus, sunt actiones ipsius Christi. Respondeo negando antecedens etc. Außerdem negiert er die Consequenz. Zudem ist hier keine Handlung, denn der Leib Christi ist ja die nährende Speise oder das Sacrament. Warum also muss Christus, weil sein Leib ein physischer Bestandtheil von ihm ist, ihn zum physischen Instrument der Eingießung der Gnade machen? Ist nicht vielmehr die Eingießung der Gnade ein Werk der heiligsten Dreifaltigkeit und liegt ein Widerspruch darin, daß Christi göttlicher Wille die physische Eingießung der Gnade bewirkt, weil die genossene Opferspeise, welche der Leib seiner angenommenen menschlichen Natur ist, dies verlangt? So ist dieser Leib wahrhaft eine Speise, der wahrhafte Grund der Gnade, selbst nährend, d. h. Leben bewirkend, wenn man nur nicht wahrhaft mit physisch identificiert.

Uebrigens hält Lugo, auf den wir uns hauptsächlich berufen haben, dafür, daß eine physische Wirksamkeit der Sacramente keinen Widerspruch in sich enthalte, nimmt sie aber deshalb nicht an, weil er keinen Grund in den Quellen der Offenbarung dafür findet. Da selbst die Gegner der ausschließlich moralischen Wirksamkeit dieselbe neben der physischen zugeben, dürfte man sie vielleicht darauf aufmerksam machen, daß sie gegen sich selbst kämpfen, wenn sie die causa moralis zu einer conditio sine qua non herabdrücken wollen.

Die dritte Frage, deren Besprechung wir unternehmen, bietet eine mit großer Sorgfalt angelegte Uebersicht über die Lösungen, welche sie von verschiedenen Seiten gefunden. Umsomehr ist ein Beitrag zur Beleuchtung der abgewiesenen Ansicht am Platze.

§ 64—66 (S. 380—403) verbreitet sich über die Lehre vom eucharistischen Opfer, von der eucharistischen Opferhandlung, und über die Erklärungsversuche derselben bei den nachtridentinischen

Digitized by Google

Theologen. Inbezug auf das Wesen der hl. Messe erhält Vasquez den Vorzug vor Lugo, während in anderen Fragen die Lösungen des ersteren vielfach abgelehnt werden. Bei der notorischen Neigung Vasquez' zu eigenthümlichen Behauptungen ist dies nicht zu verwundern und wir können die Bemerkung nicht unterdrücken, daß er uns auch in diesem Punkt mit jener Eigenthümlichkeit vorzugehen scheint, welche nicht die Wahrheit kennzeichnet. Wir wüßten nicht, was man den Berichtigungen Lugos, insoweit sie gegen Vasquez gerichtet sind, entgegensetzen könnte. Oder ist es nicht klar, daß ein relatives Opfer nicht aufhören darf, ein Opfer zu sein? Und das ist ja der Streitpunkt zwischen Lugo und Vasquez. Letzterer meint, weil das relative Opfer die Beziehung auf sein Correlat einschließe, mache diese Beziehung sein ganzes Wesen aus. Mit demselben Recht kann ich sagen: Weil eine eherne Statue Cäsars durch die Aehnlichkeit mit Cäsar eine Statue von ihm ist, deshalb macht die Aehnlichkeit mit Cäsar das Wesen einer ehernen Cäsarstatue aus. Oder was kann man gegen die Argumentation Lugos sagen: Wenn die Tochter Jephtes wieder auferstände, und in eigener Person ihren Opfertod darstellte, so würde kein Mensch dies für ein Opfer halten. Damit dies wahr bleibe, braucht nicht vorausgesetzt zu werden, daß jedes Opfer eine wirkliche Vernichtung sein müsse, sondern nur daß die Darstellung eines Opfers durch wen immer kein Opfer ist, weil sie (abgesehen von jeder Vernichtung) die in jeder Ansicht dem Opfer wesentliche Bedeutung nicht hat. (Lugo, De Eucharistia Disp. 19 n. 60: Repraesentatio sacrificii, licet significet ipsum sacrificium, non tamen significat propterea illud quod ipsum sacrificium significabat, quia est signum quasi reflexum, significans illud aliud sacrificium, quod erat signum directum.) Damit soll nicht auf die Möglichkeit verzichtet werden, das Wesen des Opfers im allgemeinen, auch ohne vorherige Ermittelung des Wesens des hl. Meßopfers, und zwar mit Sicherheit festzustellen. Der Weg der Abstraction aus dem gegebenen Fall des Meßopfers, welchen Schwane empfiehlt, ist zwar möglich; aber es scheint etwas zu viel Bescheidenheit, nicht auch ohne dies durch Beobachtung des Sprachgebrauchs und der Sitten der Völker die Fixierung eines Begriffes zu unternehmen, welcher zu den ersten und wesentlichsten unter den im Leben und Denken aller Menschen am tiefsten eingedrungenen religiösen Ideen gehört.

Mit Bezugnahme darauf aber halten wir es von Lugo erwiesen, daß zum Wesen des Opfers (im Gegensatz besonders zur Oblation) eine wirkliche Vernichtung gehört. Aber auch auf dem

Digitized by Google

von Schwane vorgeschlagenen Weg kommen wir zum selben Ziel. Die Betrachtung des Meßopfers zeigt uns die Versetzung des Heilandes in einen Zustand wahrer und wirklicher Erniedrigung, welche so wahr und wirklich ist (mit Einschluß des physischen Mangels der actuellen räumlichen Ausdehnung), daß alle Kanzeln davon wiederhallen. Und dieses hervorragende Moment wird in der Theorie Vasquez' einfach unbenutzt liegen gelassen. Es ist deshalb nicht eine Inconsequenz, sondern eine Consequenz derselben, daß auch in der Inconsubpanationstheorie die hl. Eucharistie ein Opfer bliebe; ja er muß aus seinen Prämissen sogar folgern: Wenn Christus nicht in statu sacramentali, sondern so wie er im Himmel ist, nur etwa unsichtbar, unter den getrennten Gestalten gegenwärtig würde, so wäre dies ein Opfer, weil die mystische Trennung vorhanden ist.

Die angeführten Gegengründe können wir nicht für stichhaltig erachten.

Daß ‚der im Himmel gegenwärtige verklärte Leib des Herrn nicht die res offerenda ist, sondern der auf dem Altare gegenwärtige', wird von Lugo nirgends geleugnet und von Franzelin ausdrücklich erklärt und zwar ganz im Sinne Lugos, welcher sich darauf beruft, daß Christus ‚präsupponiert' werden müsse, was Franzelin dahin erläutert, daß Christus insofern er im Himmel gegenwärtig ist, der terminus praesuppositus sei, nicht aber der terminus a quo der Opferhandlung.

Daß ‚das Gegenwärtigwerden unter Gestalt einer Speise die Dahingabe an die Menschen bedeutet', hindert nicht, daß es zugleich die Dahingabe an Gott bedeutet; ja es muß so sein, wie Lugo bemerkt, weil die hl. Eucharistie Opfer und Sacrament ist, welche beide in genere signi übereinkommen. Dagegen führt Schwane Can. I. Conc. Trid. Sess. 22 an: Si quis dixerit, in Missa non offerri Deo verum et proprium sacrificium, aut quod offerri non sit aliud quam nobis Christum ad manducandum dari, anathema sit. Nun hat aber Schwane, um gegen Bellarmin die heil. Communion als dem Meßopfer nicht wesentlich zu erweisen (S. 385), das nobis Christum ad manducandum dari ausschließlich als die actuelle Darreichung des Leibes Christi, wie sie in der Communion geschieht, nehmen müssen; also kann er es hier nicht mit der Versetzung in den Zustand der Speise identificieren. Aber abgesehen davon kann der Sinn des Kanons ja sein: Dasselbe, was für uns eine Speise ist, ist ein Opfer für Gott.

Digitized by Google

Daß die Annahme der Gestalt einer Opferspeise ‚auf wunderbare Weise' geschieht, daß diese Speise ‚nicht in uns, sondern wir vielmehr in sie irgendwie umgewandelt werden', berührt die Frage gar nicht, ob die sacramentale Daseinsweise ‚der eines Leichnams ähnelt' oder nicht.

‚Eine reale Destruction der Opfergabe bringt Lugo' sehr wohl ‚heraus', denn er verlangt keine corruptio substantialis, sondern eine Veränderung, die er zwar eine moralische Destruction und humano modo facta nennt, die aber eine physische accidentelle Veränderung einschließt, wenn auch nur eine solche, wie zB. die Ausgießung des Opferweines. Diese ist aber, wie oben gesagt, vorhanden. Die Identität mit dem Kreuzesopfer setzt Lugo nicht ‚bei Seite', weil diese, wie Schwane S. 380 bemerkt, nach dem Tridentinum von Seite des Opferpriesters und der Opfergabe stattfindet, die Opferhandlung aber vom selben Concil als eine unblutige ‚im Unterschiede von der blutigen am Kreuze' bezeichnet wird. Die Identität des Meßopfers mit dem Kreuzesopfer, bestehend in der Gleichheit des Opferpriesters und der Opfergabe, ist also etwas anderes als die Aehnlichkeit zwischen der unblutigen und blutigen Opferhandlung; oder ist vielleicht die mystische Trennung mit der am Kreuze geschehenen identisch?

Die anderen Einwendungen sind entweder von Lugo selbst oder von Franzelin vollkommen gewürdigt. Wir glauben nicht, daß sich Letzterer durch den Ausschluss der Communion ‚eine Inconsequenz gestattet'. Denn gerade weil die eucharistische Opferspeise nicht ‚in uns übergeht', weil sie überhaupt nicht der geringsten Alteration fähig ist, liegt in ihrem Genuss nicht der Abschluss der Erniedrigung Christi, vielmehr eher die Befreiung aus dem Zustande der Erniedrigung, welcher deshalb nicht aufhört ein solcher zu sein, weil er während seiner ganzen Dauer vom ersten bis zum letzten Moment keine Veränderung zuläßt.

Daß ‚die genannte Erniedrigung ratione noch der Vergegenwärtigung des himmlischen Leibes Christi auf dem Altare vorauszusetzen und daher nicht das Formale, sondern nur die Vorbereitung und Vorbedingung zur Opferhandlung d. h. integrierend für diese' sei, ist unverständlich. Es scheint vielmehr die Erniedrigung Christi, welche durch die Nicht-Replication der actuellen räumlichen Ausdehnung herbeigeführt wird, seiner Vergegenwärtigung auf dem Altare d. i. seiner Replication ebenso wenig ratione vorauszugehen, wie das Weglassen einiger Züge des Originals der Anfertigung einer Copie desselben.

Digitized by Google

Es ist uns nicht vergönnt, wie die wenigen Punkte, in welchen wir anderer Meinung sind, so auch die äußerst zahlreichen Partien hervorzuheben, deren Lectüre uns jenen Genuss geboten hat, welchen der Auctor seinen reichlichen Lohn nennt. Wir theilen aber auch ganz und gar die Hoffnung, die der Verfasser hegt, ‚der Dogmengeschichte neue und viele Freunde zu gewinnen, für Specialstudien auf diesem Gebiete breitere Bahnen geöffnet und der Dogmatik die Wege gezeigt zu haben, auf welchen sie sich stetig entwickelt hat'.

Beda Rinz S. J.

Geschichte der Trierer Kirchen, ihrer Reliquien und Kunstschätze. Von Stephan Beissel S. J. II. Theil: **Geschichte des heiligen Rockes.** Zweite, vielfach vermehrte und verbesserte Auflage. Mit vielen Abbildungen. Trier, Paulinus Druckerei 1889. 398 S. 8°.

Der Verfasser behandelt in der Einleitung die Reliquienverehrung der katholischen Kirche in Theorie und Praxis. Das Buch selbst zerfällt in sechs Capitel: 1. Der hl. Rock bis zum Ausgange des 12. Jahrhunderts. 2. Der hl. Rock vom Ausgange des 12. Jahrhunderts bis zu den Ausstellungen im Beginn des 16. Jahrhunderts. 3. Exegetische und archäologische Untersuchungen. 4. Reliquien von der Kleidung des Herrn außerhalb Trier. 5. Trierer Reliquien von den Kleidern des Herrn. 6. Der hl. Rock seit 1517. Im Anhang folgen kritische Untersuchungen über den Agritiusbiographen und über das Silvesterdiplom, den Schluss bilden ein chronologisches und ein alphabetisches Inhaltsverzeichniss. Der Verfasser hat die weitschichtige Literatur über das Kleinod des Trierer Domes mit dankenswertem Fleiße in den Kreis seiner Forschung gezogen[1]); ‚alles, was sich für und wider sagen lässt, ist nach Möglichkeit beigebracht und zusammengestellt.' Zweifelsohne hat er erreicht, was er beabsichtigte: er hat den ‚Stand der Frage klarer gestellt' und es dem ‚Leser ermöglicht, aus dem Gegebenen die weiteren Schlüsse zu ziehen' (Vorwort). Die gehässige Unkritik v. Sybels und Gildemeisters erfährt die gebührende Beleuchtung (311 ff), Sauerlands Verdächtigungen des Agritiusbiographen aus dem 11. Jahrhundert werden mit Gründlichkeit und Geschick gewürdigt (zB. 72 321 ff). Auch gegen Domcapitular v. Wilmowsky, welcher mit Umgehung der Trierer Ueberlieferungen im Jahre 1876 behauptete: was man 1844 als hl. Rock gezeigt

[1]) Vgl. S. 295 302 Am. 1. 308 ff.

Digitized by Google

und verehrt habe, sei nur ein byzantinisches Purpurkleid gewesen, welches einem Theile des echten Rockes als Umhüllung diene, nimmt B. entschieden Stellung (29 317 f.) und theilt den Unwillen, mit dem das Buch des Trierer Domherrn seiner Zeit aufgenommen wurde.

Vom rein historischen Standpunkt ist das erste Capitel das wichtigste. B. setzt ein bei der Weihe des Hochaltars durch Erzbischof Johannes I, welcher nach den Gesta Trevirorum continuata im Jahre 1196 den hl. Rock ‚mit großer Ehrfurcht und unter Verehrung guter Männer' in den Altar des hl. Petrus legte. Daß sich der heut zu Trier verehrte hl. Rock schon im Jahre ‚1121 notorisch in der Trierer Domkirche' befand, wird allgemein zugegeben. Ferner reden die genannten Gesta und die in ihnen enthaltene interpolierte Silvesterurkunde um 1105 klar und deutlich von dem im Trierer Dom verehrten Rock des Herrn. Nach B. (100) wurde c. 1105 ein Schrein eröffnet, der solange verschlossen und ununtersucht geblieben war, daß man den Inhalt nicht genau kannte. Man fand den hl. Rock. Laut der zwischen 1050 und 1072 geschriebenen Lebensgeschichte des hl. Agritius wußte man zwar in Trier, daß Helena diesem durch ihre Vermittlung von Papst Silvester neu ernannten Bischofe der Stadt einen Schrein übergeben habe, in welchem sich ein Kleidungsstück des Herrn befand, daß Agritius den Schatz in den Dom gebracht, aber man wußte nicht mit Sicherheit, daß jenes Kleidungsstück der hl. Rock sei. Einen in vielen Wendungen wörtlich übereinstimmenden Bericht bietet schon um 880 Altmann, Mönch in Hautvilliers, in seiner Lobrede auf die hl. Helena. Also, schließt B., muß der hl. Rock lange vor der Abfassung der Biographie des hl. Agritius, ja vor Abfassung des von Altmann geschriebenen Lebens der hl. Helena in jenem unter einem Altare sorgsam gehüteten Schreine gelegen sein. Ein ferneres Bindeglied sieht der Verfasser in der durch das Titelbild seines Werkes dargestellten Elfenbeintafel des Trierer Domes, die sicher auf die Uebertragung des erwähnten Reliquienschreines zu beziehen ist. Sie führt noch weiter hinauf, wohl über die Zeiten Karls des Großen. B. schließt die scharfsinnige Untersuchung des ersten Capitels mit den Worten: ‚Der Schrein und der hl. Rock erscheinen in den Berichten des 11. und 12. Jahrhunderts so eng verbunden, daß man, so lange die Trennung nicht erwiesen ist, auch in den älteren Zeugnissen, wo von diesem Schrein und seinem unbekannten Inhalt die Rede ist, an den hl. Rock denken und somit sagen darf: Aus Altmanns Bericht und der Darstellung der Elfenbeintafel erhellt, daß er sich schon im 9. Jahrhundert in der Trierer Kathedrale

Digitized by Google

befand' (101). Der Verfasser ist weit entfernt, zu glauben, daß damit alle Schwierigkeiten beseitigt sind. Aber ‚große Lücken, die auszufüllen, dunkle Fragen, die klarer und sicherer zu beantworten wären, treten, wie die Sachen nun einmal liegen, in der Geschichte aller bedeutenden alten Reliquien hervor' (319). Daher der Wunsch, daß ‚weitere Forschungen mehr Licht bringen möchten' (Vorwort). B. faßt mit Recht ein Hauptergebnis seiner verdienten Studie in folgenden Satz zusammen: ‚Bei Berücksichtigung aller bis dahin bekannt gewordenen Nachrichten und Thatsachen läßt sich kein stichhaltiger Grund beibringen, der bewiese, daß die Bischöfe von Trier irgend wie ein Unrecht begingen, als sie diese Reliquien ihrer Kathedrale im 12. Jahrhundert mit höchster Verehrung erhoben, in den Hochaltar bargen und seit dem 16. Jahrhundert wiederholt zur öffentlichen Verehrung ausstellten. Sie haben nach bestem Wissen und Können gehandelt. Sie haben der Frömmigkeit ihres Volkes in segensreicher Art und Weise gesunde Nahrung geboten.'

Emil Michael S. J.

Digitized by Google

Analekten.

Eine neue Erklärung des Hexaemeron durch Dr. E. de Gryse, Professor der Dogmatik am Seminar in Brügge,[1]) hat den Anstoß zu einer lebhaften Controverse in den wissenschaftlichen katholischen Zeitschriften Belgiens und Frankreichs gegeben.

De Gryse veröffentlichte seine Auslegung des Sechstagewerkes zuerst in der vlämischen Revue ‚Het Belfort', [2]) machte sie sodann weiteren Kreisen bekannt durch eine Notiz in La Science catholique[3]) sowie durch eine eigene lateinische Broschüre[4]). Eine erneute eingehende Darlegung seiner Gedanken leitet den letzten Jahrgang der Science catholique ein.

Wir geben zunächst einen kurzen Ueberblick über seine Theorie. In der lateinischen Schrift werden folgende Thesen aufgestellt:

Propositio I. Dies unus . . secundus . . tertius etc.*. . sextus, qui in primo Geneseos capite recensetur, nihil aliud est quam spatium viginti quatuor horarum seu dies civilis.

Propositio II. Dies genesiaci non exprimunt durationem successivarum formationum.

Diese zwei Thesen sind dem Verfasser gemein mit den Vertretern der idealen Auffassung des Hexaemeron. Ihm eigenthümlich und vollkommen neu ist die folgende:

Propositio III. Dies Genesiaci nihil aliud sunt quam dies civiles Hebraeorum, et enarratur in primo capite Geneseos constitutio hebdomadae Hebraicae.

---

[1]) De Gryse wurde seither curé-doyen von Courtrai. [2]) Januar 1889. [3]) Aprilheft 1889, S. 329 ff. [4]) De Hexaemero secundum caput primum Geneseos ad litteram. Brugis, Car. Beyaert-Storie, 1889.

Digitized by Google

Nach de Gryse bedeuten die Worte, welche die Erzählung der einzelnen Schöpfungswerke abschließen: und es ward Abend und Morgen, ein Tag, der zweite Tag u. s. w. ebensoviel als: und es ward eingesetzt (constitué) ein ‚Abend und Morgen' (un soir et matin), erster Tag der Woche, zweiter Tag der Woche . .

‚Abend und Morgen' ist nämlich nach dieser Auffassung als ein Terminus complexus zu betrachten, der gleichbedeutend ist dem griechischen *νυχθήμερον* und somit einen Tag von 24 Stunden — von Abend zu Abend gerechnet — bezeichnet. ‚Und es ward' (ויהי) hat offenbar überall denselben Sinn wie im 3. Verse: Es werde Licht und es ward (ויהי) Licht. Hier aber bezeichnet es: das Licht ward hervorgebracht oder eingesetzt oder fing an zu existieren, um damit fortzufahren.' Wir hätten demnach im ersten Capitel der Genesis gar keine Zeitangabe betreffs der Dauer des ganzen Schöpfungswerkes. Die Welt kann sofort in ihrer Vollendung ins Dasein gerufen worden sein. die einzelnen Formationen können lange Zeitperioden gebraucht haben, das erste Capitel der Genesis sagt uns darüber nichts. Die Worte: es ward Abend und Morgen, ein Tag, der zweite Tag usw. sind als legislativer Text zu betrachten, der die Einsetzung der sechs Arbeitstage der Woche, welche der Sabbath abschließt, berichten.

Die Ausführungen de Gryses sind in all seinen unser Thema berührenden Publicationen geistreich, seine Gegengründe gegen das concordistische System sind zum Theil, besonders soweit sie der Paläontologie entnommen sind, sehr schwerwiegend. Aber einen apodiktischen Beweis für die Richtigkeit seiner eigenen Interpretation vermag er nicht zu bringen, es stehen ihr vielmehr sehr triftige Bedenken entgegen. Auf die großen Schwierigkeiten, welche der hebräische Text selbst dieser Erklärung entgegensetzt, werden wir später zurückkommen. Nehmen wir sodann mit dem Verfasser einmal an, Moses habe auf die göttliche Feststellung der hebräischen Woche so großes Gewicht gelegt, daß er trotz der großen Kürze des ganzen Schöpfungs-Berichtes doch die Einsetzung jedes einzelnen Tages eigens anführen wollte. Ist es bei einer solchen Voraussetzung glaublich, daß sich Moses so mißverständlich sollte ausgedrückt haben, daß bis in unsere Tage der von ihm intendierte Sinn seiner Worte völlig unbekannt blieb? In der ganzen christlichen Zeit ist ja diese Exegese nirgends zu finden; daß aber die Israeliten je die fraglichen Worte direct von der göttlichen Einsetzung der Wochentage sollten verstanden haben, dafür läßt sich keine Spur aufweisen. Indes möchte man immerhin geneigt sein, dieser Erklärung zuzustimmen, weil sie von vornherein alle Einwendungen abzuschneiden scheint, welche man aus den profanen Wissenschaften gegen die mosaische Schöpfungsgeschichte vorzubringen pflegt. Es scheint jedoch nur so. In der That nöthigen Exodus 20, 9 ff. und Gen. 2, 2 de Gryse zuzugeben, daß nach Moses die

Digitized by Google

schöpferische Thätigkeit Gottes wirklich sechs Tage umfaßte, ja daß je einem Schöpfungswerke auch ein Tag entspreche. Es ist also mit der neuen Auslegung der Worte: es ward Abend und Morgen, ein Tag . . für die Harmonie zwischen Bibel und Naturwissenschaft noch nicht das mindeste gewonnen. Es folgen darum noch drei weitere Thesen.

Propositio IV. Nihil est in toto primo capite Geneseos quod suadeat sex formationes esse factas successive; ipsius vero seriei examen demonstrat mundum non fuisse factum secundum eum ordinem quo formationes Genesiacae recensentur a Moyse.

Der erste Theil dieser These bedarf, wenn die vorausgehenden richtig sind, keines weiteren Beweises. Was den zweiten Theil betrifft, so ist es nach dem Verfasser aus dem heiligen Texte selbst klar, daß Moses im göttlichen Wirken sechs logisch verschiedene Momente hervorheben und dem einfachen Volke die Welt in ihrer Bildung und Ausschmückung vorführen wollte, im ganzen in der Weise, welche der hl. Thomas in der Summa theol. (q. 70 a. 1 ad 3 u. q. 74 a. 1) darlegt. Daß es aber dem Gesetzgeber der Israeliten nicht um eine historische und chronologische Darstellung habe zu thun sein können, wird durch eine genaue Prüfung des ganzen ersten Capitels in eingehender und beachtenswerter Weise entwickelt.

Propositio V. Moyses in primo capite Geneseos non intendit enumerare sex formationes successivas; nihilominus in opere divino ratio habetur cur fuerint decreti in Sina monte sex dies operabiles.

Wie man sieht, enthält der erste Theil dieser These nur eine Wiederholung des bereits Gesagten. Doch wird zu seiner Bekräftigung ein neues Moment eingeführt, das die Grundlage bildet für den zweiten Theil. Moses stellt sich die Welt als ein für den Menschen bestimmtes Gebäude vor und zwar als ein Gebäude mit drei Abtheilungen, von denen jede ihre Ausschmückung, so zu sagen ihr Meublement erhält. Moses beabsichtigt nicht den Bau dieses Hauses, wie er geschichtlich vor sich ging, zu beschreiben; beginnt er doch mit dem Giebel; seine Anordnung ist eine logische, res proponit varias ordine pulchritudinis. Dabei schließt er sich an den Begriff an, welchen das ungebildete Volk von der Welt hatte.

Im zweiten Theile dieser These erhalten wir Antwort auf die wichtige Frage: Welches ist die Beziehung zwischen der Weltschöpfung und der Einsetzung der hebräischen Woche?

Daß eine Beziehung bestehe, ist aus Ex. 20, 9 ff. klar. ‚An sechs Tagen magst du arbeiten und alle deine Geschäfte verrichten . . . Denn in sechs Tagen hat der Herr vollendet den Himmel und die Erde und das Meer und alles, was in ihnen ist'. Welches kann aber diese Beziehung sein, da das erste Capitel der Genesis keine Zeitbestimmung

Digitized by Google

enthält? Die Antwort lautet: In den angeführten Worten des Exodus liegt eine Figur; im figürlichen Sinne wird von Gott gesagt, er habe Himmel, Erde usw. in sechs Tagen erschaffen. Die Worte des Exodus enthalten ein Gesetz; das erste Capitel der Genesis aber den Commentar oder die Vorbereitung zum Gesetze. Das erste Capitel der Genesis muß also Licht verbreiten über die Worte des Exodus. In diesen nun wird das göttliche Wirken als die Norm für die menschliche Arbeit bezeichnet. ‚Sechs Tage magst du arbeiten; denn in sechs Tagen hat der Herr vollendet den Himmel und die Erde usw. Im ersten Capitel der Genesis wird somit Gott als Arbeiter dargestellt. Dieser Anthropomorphismus beherrscht die ganze Erzählung. Wie nun ein trefflicher Arbeiter sein Werk nicht kopfüber ausführt, sondern dasselbe auf einzelne Tage vertheilt, und an jedem derselben eine Partie fertigstellt, so hat auch Gott ein Werk ausgeführt, das Theile in bester Ordnung enthält, und gleicht somit einem Arbeiter, der durch mehrere Tage mit seinem Werke beschäftigt ist. Wie aber Moses überhaupt nicht erst daran erinnert, daß er Gott in anthropomorphistischer Weise darstellen wolle, sondern die Figur ohne weiteres ausführt, so auch in diesem speciellen Punkte. Die sechs Theile der von Gott gewirkten Schöpfung erwähnt er, die sechs Tage verschweigt er. Wir haben in der Mosaischen Erzählung eine Ellipse. Es wird ein siebenter Tag erwähnt (Gen. 2, 2), der mithin sechs andere voraussetzt. Diese sechs Tage dürfen wir nicht suchen in den Worten: es ward Abend und Morgen, ein Tag, der zweite Tag . . Der Anthropomorphismus führt uns auf den rechten Begriff der sechs Tage.

Propositio VI. Caput primum Geneseos est historicum, referens tria facta realia, nempe mundi creationem, praeterea mundi tum physici tum civilis tum religiosi formationem et ordinationem, tandem speciatim hebdomadae institutionem.

Wer die vorausgehenden fünf Thesen zugibt, wird keine Schwierigkeit haben, diese letzte in allen ihren Theilen anzunehmen.

In der Beweisführung zu diesen drei letzten Thesen finden sich manche Gedanken, welche, besonders in ihrer klareren Darlegung in dem angeführten Artikel in La Science catholique, der idealen Auffassung des Hexaemeron eine starke Stütze bieten und demselben wahrscheinlich neue Anhänger gewinnen werden. Aber de Gryse selbst sieht sich durch seine Erklärung des stets wiederkehrenden Absatzes: es ward Abend und Morgen, ein Tag ꝛc. zu einer sehr gekünstelten und unnatürlichen Auslegung des Schöpfungsberichtes genöthigt. Exodus 20, 11 belehrt Moses das Volk: in sechs Tagen hat der Herr vollendet den Himmel und die Erde usw. Im ersten Capitel der Genesis führt er wirklich sechs Tage einzeln auf. Allein diese sollen mit den im Exodus erwähnten sechs Tagen des göttlichen Wirkens nichts zu thun haben. Genesis 2, 2 berichtet Moses ausdrücklich: und Gott

Digitized by Google

vollendete am siebenten Tage sein Werk, das er gemacht hatte, und ruhte am siebenten Tage von allem Werke, das er vollbracht hatte. Die unmittelbar vorher einzeln erwähnten sechs Tage aber sind nicht jene, welche der 2, 2 angeführte siebente Tag voraussetzt. Moses nennt in der Genesis die sechs Arbeitstage Gottes nirgends. Sein Bericht ist diesbezüglich elliptisch. Die Ellipse wird damit begründet: Moses ‚sex dies' illos non disertius commemoravit, ne videlicet putarent Hebraei Deum in operando subfuisse legibus debilitatis humanae, quae nonnisi intra temporis durationem opus exigere valet. Aber Moses hat doch durch den oft genannten Absatz: und es ward Abend und Morgen, ein Tag usw. die Hebräer mindestens in Gefahr gebracht, darin Arbeitstage Gottes zu finden. Und wenn er ihnen mittheilt: Gott vollendete am siebenten Tage sein Werk . . und ruhte am siebenten Tage . . . , so führte er sie doch bestimmt genug auf die Idee, welche er vermeiden wollte; ja er spricht diese letztere ganz klar aus im Exodus: in sechs Tagen hat der Herr vollendet den Himmel und die Erde und das Meer, und alles, was in ihnen ist.

Diese neue Erklärung des Hexaemeron fand entschiedene Gegner, aber auch eifrige Vertheidiger. J. Brucker S. J. veröffentlichte in den Études religieuses (April- und Maiheft 1889) zwei Abhandlungen unter dem Titel: Die Tage der Schöpfung und der Transformismus. Darin spricht er sich mit Nachdruck gegen die ideale Auffassung des Sechstagewerkes aus. Er gibt zu, daß Tradition und Kirchenlehre uns nicht an eine bestimmte Interpretation binden, die Frage müsse durch die Prüfung des biblischen Textes selbst gelöst werden. ‚Nun wohlan, ich glaube, daß diese Prüfung das idealistische System verurtheilt, wenigstens in wiefern es den historischen Charakter der ersten Seite der mosaischen Erzählung in ihrer Gesammtheit und die wirkliche Aufeinanderfolge der sechs Werke im besonderen in Abrede stellt.'

Brucker nimmt noch nicht, wenigstens nicht ausdrücklich Rücksicht auf die neue Form, in welcher de Groyse das idealistische System vorträgt. Doch könnte er auf dasselbe mindestens mit ebenso viel Recht als auf die anderen Formen die Worte anwenden: ‚Das Unglück ist, daß diese Hypothesen gar kein Fundament haben im Texte der Genesis. Es ist immer die nämliche Geschichte: um derartige geistreiche Dinge bei Moses zu sehen, muß man vorerst zu vergessen trachten, was er geschrieben hat. Fürwahr, hätte er die Ideen ausdrücken wollen, die man ihm unterlegt, so hätte er es mit Klarheit gethan; er sprach ja, um verstanden zu werden, und er schrieb nicht für subtile Geister. Mindestens hätte er uns irgend ein Anzeichen, einen Schlüssel zurückgelassen, um diese schönen Dinge in seinen Worten zu finden. Nichts von alle dem, die Deutlichkeit seiner Ausdrücke läßt keinen Raum für

Digitized by Google

diese zu gelehrten Erklärungen.' Dies Argument ließe sich in indes auch gegen die Concordisten kehren.

Direct gegen de Gryse übernahm zuerst die Vertheidigung des concordistischen Systems Van de Putte, Professor der heiligen Schrift, ebenfalls im Seminar zu Brügge, und zwar in der vlämischen Revue ‚Rond den Heerd' (März 1889). De Gryse antwortete in ‚Het Belfort' (Mai d. J.).

In La Science catholique sprach sich gegen ihn zuerst P. Corluy S. J. aus im Bulletin scripturaire des Juliheftes 1889. Ihn hatte unter den Vertheidigern der concordistischen Theorie de Gryse vor allen berücksichtigt. Corluy bekennt, er habe trotz seines Verlangens noch keine idealistische Erklärung des Hexaemeron finden können, die unter Wahrung der Regeln der Hermeneutik befriedigen würde. Daran habe der lobenswerte Versuch de Gryses nichts geändert; derselbe sei mißlungen.

Einer Einladung Corluys folgend veröffentlichte Van de Putte im Novemberhefte derselben Revue einen Artikel: Die neue Erklärung des Berichtes der Genesis über das Sechstagewerk. Die hier an der Theorie seines Collegen geübte, durchaus sachliche Kritik zeichnet sich durch Kraft und Gründlichkeit aus.

Heben wir zum Beweise dafür und zur Ergänzung unserer zur dritten These de Gryses gemachten Bemerkungen nur einen Theil seiner aus dem Texte: Es ward Abend und Morgen, ein Tag . . gezogenen Gegengründe hervor. Van de Putte schreibt:

‚Der legale Tag der Juden begann allerdings am Abend, aber er endete erst am folgenden Abend, und nicht am folgenden Morgen .. Lev. 23, 32'.

‚Sodann ist die Zeit, welche zwischen dem Abend und Morgen verfließt, eine Nacht, und nicht ein bürgerlicher Tag; und der hebr. bürgerliche Tag setzte sich nicht zusammen aus einem Abend und einem Morgen, sondern aus einer Nacht und einem natürlichen Tag. Nun findet sich das Wort ערב (Abend) 127 Mal in der Bibel, oft sogar im Gegensatz zu בקר (Morgen) und bezeichnet stets den Abend, nie die Nacht. Das Wort בקר begegnet uns 197 Mal, immer im Sinne von: demain, demain matin, bientôt, nie in der Bedeutung eines natürlichen Tages (lux diurna). Um einen vollen bürgerlichen Tag zu bezeichnen, wendet die Schrift immer entweder einfachhin das Wort יום, oder aber mit Emphase יום und לילה Tag und Nacht oder לילה und יום an, niemals ערב und בקר oder umgekehrt. Das sind allgemeine Regeln. Sollte Moses die Bibel mit einer Ausnahme begonnen haben?'

‚Fügen wir hinzu, daß uns im ersten Capitel der Genesis Gott dargestellt wird, wie er in sechs Tagen die Welt schafft, nicht aber wie er Sabbathe feiert. Seine Tage sind also Werktage. Bei diesen ist der Haupttheil der natürliche Tag, der mit dem Abend schließt und die

Digitized by Google

Nacht zur Ergänzung hat, welche ihrerseits mit dem Morgen endet, wie die Ruhe die Ergänzung der Arbeit ist.

Ferner nennt die Bibel constant (20 mal) zuerst den Tag und dann die Nacht, wenn sie vollständige Tage mit Angabe der zwei Bestandtheile aufzählt. Nun unterbricht Gott sechs Tage nach einander seine Arbeit am Abend, ohne sie am siebenten Tage wieder aufzunehmen. Hierin lag ein genügender Grund . . ‚warum Gott den Juden befahl, die Sabbathe am Abende zu beginnen.‘

Hierauf wird ausführlich der von de Gryse zur Begründung seiner Ansicht für so bedeutsam gehaltene Text aus Daniel (8, 14 u. 26) geprüft und, wohl mit Recht, als für die Frage wenigstens nicht entscheidend gefunden. Mit ähnlicher Gründlichkeit werden die übrigen wesentlichen Punkte der neuen Theorie untersucht und mit gewichtigen Gegengründen bekämpft.

Einen weiteren gewiegten Gegner fand de Gryse an Dr. Bourdais, Professor an der katholischen Universität in Toulouse. Er widmete unter anderm in der Revue des sciences ecclesiastiques[1]) einen längeren Artikel der Vertheidigung des concordistischen Systems gegenüber de Gryse.

De Gryse fand aber nicht nur, was er erwarten mußte, entschiedene Gegner, sondern auch, wie schon erwähnt, eifrige Vertheidiger.

Zuerst trat für ihn in den Miscellanées[2]) de Frankenthal (Pseudonym) ein. Frankenthal hat übrigens schon im Jahre 1885 im Muséon[3]) eine zum Theil sehr ähnliche Theorie vertreten.

Deßgleichen nahm de Harlez für de Gryse Partei in La Science catholique[4]). Er führt folgende Vorzüge des neuen Systems auf:

Es läßt erstens dem Texte seinen natürlichen Sinn und erspart der Exegese den Vorwurf, vor der Naturwissenschaft zu fliehen.

Es stellt den biblischen Schöpfungsbericht vor den Angriffen sicher; denn mit voller Wahrung seines historischen Charakters legt es ihm nicht die Absicht bei, einen vollständigen, genauen und in allen Details wissenschaftlichen Bericht zu geben, und läßt so der natürlichen Wissenschaft freie Bewegung, ohne einen Berührungspunkt und damit eine Gelegenheit zum Kampfe zu bieten.

Es kommt ferner jedem Vorwurf eines früher liegenden Irrthums zuvor und erklärt deutlich das Verfahren und die Sprache des Auctors der Geneſis und des Exodus. Um die Sabbathruhe zu begründen, hat dieſer

[1]) Februar 1890. [2]) Juni 1889. [3]) N. 1 S. 23 ff. [4]) Septemb. 1889.

Digitized by Google

die Schöpfung in ebenso viele Tage getheilt als die Woche zählt und hat die beiderseitigen Tage in Beziehung gesetzt.

An den Artikel de Gryse in La Science catholique (Jänner 1890) knüpft Jaugey, Directeur dieser Zeitschrift, auf die Bitte einiger aus ihrer concordistischen Ruhe aufgeschreckten Leser, einige Reflexionen. Unter anderm hält er den wesentlichen Punkt der neuen Interpretation schon für sehr solid begründet, daß nämlich die Tage des ersten Capitels der Genesis nicht die Tage der Schöpfung, die Tage der göttlichen Arbeit in der Weltbildung, sondern die Tage der Woche, die Tage der menschlichen Arbeit seien. ‚Wir behaupten nicht, daß diese Ansicht schon voll und ganz bewiesen sei, aber man muß anerkennen, daß die zu ihren Gunsten beigebrachten positiven und negativen Beweise sehr gewichtig sind.'

Die Erklärung der sechs göttlichen Arbeitstage jedoch hält Jaugey für unannehmbar.

Wir schließen diesen kurzen Ueberblick mit der Bemerkung, daß diese ganze wissenschaftliche Bewegung bis jetzt jedenfalls das Gute mit sich gebracht hat, daß sie die Gründe für und wider das concordistische wie idealistische System in ihrer ganzen Kraft, bezw. Schwäche klargelegt hat. Und hierin liegt für de Gryse gewiß schon ein bedeutender Lohn seiner Arbeit. Eine endgiltige Lösung der Controverse scheint aber noch in weiter Ferne zu liegen.

Joseph Kern S. J.

Asterisken zur Geschichte der Ordination des heiligen Ignatius von Loyola und seiner Gefährten. Das kirchliche Gesetzbuch stellt den Grundsatz auf, ‚die wahre Wissenschaft müsse mehr aus der Quelle, als aus den Bächlein geschöpft werden.'[1]) Das gilt hauptsächlich für Ausnahmsfälle, die auf besondern Privilegien beruhen und nach ihren eigenthümlichen persönlichen und örtlichen Verhältnissen zu erklären sind.

Einen solchen außerordentlichen Fall haben wir in der Ordination des hl. Ignatius von Loyola und seiner sechs Genossen[2]) zu Venedig im J. 1537. Die Ausnahme vom allgemeingiltigen Rechte erhellt schon aus dem einen Umstande, daß der Heilige und seine Schüler als Weltpriestercandidaten das ‚feierliche' Gelübde der Armuth abgelegt haben,

---

[1]) Cogimur scientiae veritatem de fonte magis quam de rivulis quaerere. C. Jejunium 7. dist. 76 (s. Hieronym.). [2]) In den päpstlichen Weihedimissorien werden die sieben Weihecandidaten in folgender Ordnung aufgezählt: Nicolaus de Bovadilla, Didacus Laines, Franciscus Xabier, Alphonsus Salmeron, Johannes Coduri, Simon Roderici, Ignatius de Loyola.

Digitized by Google

und daß die feierlich gelobte freiwillige Armuth in den erforderlichen Ordinationstitel, auf den sie, als Säculargeistliche[1]), die höheren Weihen empfingen, aufgenommen wurde.

Der Weisung des angezogenen Kanons gemäß ist die Geschichte dieser Weihe ‚eher aus den Quellen, als aus den Büchlein' herzustellen. Daß viele Biographen des heiligen Ordensstifters das nicht gethan, ist Ursache mancher historischer und kanonistischer Irrthümer gewesen. Wir wollen hier einige derselben kurz berühren und durch Beifügung von einfachen Asterisken an einem naheliegenden Beispiel die Wichtigkeit der angeführten Regel, d. h., die Nothwendigkeit des Zurückgreifens auf die Quellen, beleuchten.

Es beziehen sich diese Irrthümer theils auf die Dimissorien, theils auf den Ordinationstitel, theils auf den Ordinator, theils auf die Zeit der Ordination, theils auch auf andere Umstände, die mit der Weihe verbunden waren, wie zB. auf die bald nach der Ordination entfaltete seelsorgliche Thätigkeit der neugeweihten Priester.

Hauptquellen für unseren Gegenstand sind die authentischen Weiheactenstücke (die Dimissorien, das Ordinationszeugnis, die Dispensationsurkunde) und das erste Jurisdictionsinstrument, welche zum größten Theile bei den Bollandisten zu finden sind.[2])

Als Quellen zweiten Ranges haben die Acta antiquissima a P. Ludovico Gonsalvo ex codice s. Ignatii excerpta[3]), die Acta S. Sedis in causa Societatis Jesu[4]) und das Memoriale beati Petri Fabri[5]) zu gelten.

I. Die Dimissorien.

Die Dimissorien sind, auf die vom sel. Peter Faber eingereichte Supplik, durch den berühmten Cardinalpönitentiar Anton Pucci[6]) ‚auf speciellen und ausdrücklichen Befehl des Papstes' ausgestellt. Sie tragen das Datum[7]) vom 27. April des J. 1537, und zeugen von besonderem Wohlwollen, das Paul III dem hl. Ignatius und seinen Gefährten wegen ihrer ‚Frömmigkeit, Gelehrsamkeit und Pilgerfahrt' erwiesen.

---

[1]) Der Orden der Gesellschaft Jesu wurde erst drei Jahre später gegründet. [2]) Acta SS. mensis Julii t. 7 p. 467—468. [3]) Auch diese stehen bei den Bollandisten aaO. p. 645—665. [4]) Florentiae, typogr. a ss. conceptione, 1887. [5]) Ed. Bouix Parisiis 1873. [6]) Vgl. über diesen Kirchenfürsten *Moroni*, Dizionario 56, 81. [7]) Datum Romae apud s. Petrum sub sigillo officii poenitentiariae V. kal. maji, pontificatus Domini Pauli Papae III anno 3.

Digitized by Google

Nach dem Berichte vieler Biographen des Heiligen hätten diese Dimissorien dahin gelautet, daß den Bittstellern die Vollmacht gegeben werde, die höheren Weihen auf den Ordinationstitel ‚freiwilliger Armuth' zu empfangen. Ihren Reigen hat Ribadeneyra eröffnet. Die später vom apostolischen Nuntius in Venedig getroffenen Anordnungen auf das frühere päpstliche Mandat übertragend, schreibt er: Illis, qui sacris initiati non erant, nomine et titulo paupertatis voluntariæ et sufficientis literaturæ liberaliter facta est sacros ordines suscipiendi potestas[1]). Bartoli gibt die Verwechslung getreu wieder und sagt: Ebbero per ordine dal Pontefice licenza che i non ancora sacerdoti potessero prender gli ordini sacri a titolo di volontaria povertà e di sufficiente dottrina[2]). Beiden ältern sind die neueren gefolgt. Es mag hinreichen, zwei derselben anzuführen. Nach Daurignac enthält das päpstliche Breve la permission de recevoir les ordres sacrés à titre de pauvres volontaires[3]); Brühl endlich läßt in gleicher Weise ‚denen, die noch nicht Priester waren, die Erlaubnis einhändigen, unter dem Namen freiwillige Arme sich dazu weihen zu lassen'[4]). Der allerneueste Biograph Clair beschränkt sich darauf, Ribadeneyras Text einfach mit ‚au titre de pauvreté volontaire et de doctrine approuvée', ohne weitere Erklärung, zu übersetzen[5]).

So die meisten Auctoren über die apostolischen literæ dimissoriæ des Heiligen. Was sagt nun aber die Quelle dazu?

Die Dimissorien selbst enthalten zwar mehrere außerordentliche Privilegien, wie z.B. daß die Bittsteller a quocunque episcopo, extra tempora a jure statuta, non servatis interstitiis geweiht werden können; von dem titulus ordinationis thun sie jedoch keine Erwähnung; und es ist somit die Facultät, sich auch des Titels ‚freiwilliger Armuth' bedienen zu dürfen, nicht aus den Dimissorien, sondern aus der später vom apostolischen Nuntius gegebenen Dispens herzuleiten[6]): wie denn auch der Ordinator in den literis testimonialibus de collatis ordinibus ausdrücklich bezeugt.

II. Der Ordinationstitel.

Illud satis singulare est, sagt Gobat[7]), quod decem primi Patres Societatis nostræ fuerint variis in locis ad titulum pau-

[1]) Vita s. Ignatii c. 8 n. 135 (Act. SS. l. c. p. 691). [2]) Vita di s. Ignazio l. 2 n. 32. [3]) Histoire de la Compagnie de Jésus p. 16 (édit. 2 Paris 1863). [4]) Geschichte des hl. Ignatius und der Gesellschaft Jesu S. 125—126 (Würzburg 1845). [5]) La vie de saint Ignace de Loyola d'après Pierre Ribadeneira, son premier historien, p. 194. Paris, Plon, 1891. [6]) Acta SS. l. c. p. 468. [7]) Theol. experiment. tract. 8

Digitized by Google

pertatis ordinati, priusquam sese stitissent Summo Pontifici pro obtinenda approbatione suae novae religionis, utpote quam necdum proprie inchoaverant[1]). Mit dieser Angabe stimmt überein, was wir von Daurignac und Brühl vernommen, daß der heilige Ignatius und seine Gefährten ‚unter dem Namen freiwillige Arme geweiht worden seien.' Nach Buß und Anderen hätten sie gar alle drei Ordensgelübde abgelegt[2]), und so die Weihen auf den titulus paupertatis religiosae empfangen. Diese Berichte sind jedoch theils ungenau, theils unrichtig. Denn, abgesehen davon, daß drei der ersten Schüler des Heiligen früher schon auf andere Titel geweiht worden waren,[3]) ist auch für den hl. Ignatius selbst und für die mit ihm ordinierten sechs Genossen im authentischen Zeugnis ein anderer Titel angegeben. Der Text des Instrumentes, welcher sich hierauf bezieht, lautet also: Juxta morem sanctæ romanæ ecclesiæ rite ac canonice . . promovimus idoneum ac sufficientem repertum ad titulum sufficientis scientiæ ac voluntariæ paupertatis, sic dispensante reverendissimo Domino D. Hieronymo Verallo, sacri palatii causarum auditore, et in toto Venetiarum dominio, cum potestate cardinalis legati a latere, legato apostolico: in cujus manibus dictus Ignatius de Loyola paupertatem vovit perpetuam solemnitatibus, in similibus observari solitis, debite observatis.

Der titulus ordinationis ist, wie das Instrument zeigt, ein zusammengesetzter, so wie auch nach heutigem Rechte gemischte Titel zulässig sind.[4]) Seine Wesensbestandtheile sind die sufficiens doctrina, d. h. die gesetzmäßig erlangte höhere akademische Würde eines Licentiaten[5]) und die voluntaria paupertas oder die durch feierliches

---

n. 645. Schmier reproduciert Gobats Text in seiner Jurisprudentia can. tom. 1 p. 434.

[1]) Licet s. Ignatius eo tempore jam de condendo ordine cogitasset, nihil tamen adhuc molitus fuerat, quum triennio tantum post ad id ei potestas facta sit a Paulo PP. III: ita ut tum ipse tum socii ejus prorsus singulares essent, nulloque vinculo nisi spiritualis amicitiae et eorundem studiorum inter se colligati (comment. in concil. plenar. baltimor. part. 1 p. 207). [2]) Die Gesellschaft Jesu S. 193. Vgl. auch Buttler 3. Decemb. im Leben des hl. Franz Xaver. [3]) Le Jay, Brouet und Faber. [4]) Vgl. Commentar. in concil. baltimor. cit., tom. 1 p. 208—209. [5]) Daß der höchste akademische Grad eines Magisters oder Doctors nicht gefordert war, geht aus dem Beispiele des ersten Gefährten des hl. Ignatius, des sel. Petrus Faber, hervor. Dieser wurde nämlich im J. 1534 auf die fünf Jahre vorher erlangte ‚Licentiatur' als titulus ordinationis, zu den höheren Weihen zugelassen. Die höchste akademische Würde, das Magisterium, erhielt er erst zwei Jahre später, als

Digitized by Google

Gelübde übernommene Armuth. Die sufficiens doctrina konnte damals ohne specielles Privileg als Titel dienen; zur Heranziehung der voluntaria paupertas bedurfte es jedoch insofern eines besondern Indultes, als dieselbe das feierliche Gelübde der Armuth voraussetzte, dieses aber zu jener Zeit schon extra religionem nicht ohne Dispens abgelegt werden konnte.

Da die zwei Titel aus dem jetzt geltenden Rechte schier verschwunden sind und deshalb auch in den heutigen, wenn auch noch so ausführlichen, Werken über das Kirchenrecht kaum mehr erwähnt werden[1]), so wollen wir — zur richtigen Interpretation des gegenwärtigen gemischten titulus ordinationis — noch ein paar kurze Bemerkungen über die zwei Bestandtheile desselben hinzufügen.

Vor dem Concil von Trient finden wir den titulus sufficientis doctrinæ (literaturæ, licentiæ, prolytatus, doctoratus, magisterii) ohne irgend welches päpstliches Indult häufig angewendet; nach dem neueren Rechte erscheint er jedoch blos auf Grund eines besonderen Privilegs als zulässig und erlaubt. So durften beispielsweise die Obern der Jesuitenmissionen in Japan nur kraft besonderen Indultes Clemens' VIII vom 23. Sept. 1595 Säcularkleriker ad titulum sufficientis literaturæ weihen lassen.[2]) Es läßt sich indes nicht leugnen, daß sich auch sehr viele nachtridentinische Kanonisten für die nach dem gemeinen Rechte annoch fortbestehende Zulässigkeit dieses Titels ausgesprochen haben. Virum literis insignem, so schreibt Henriquez[3]), ut collegio illustri cooptatum et gradui licentiaturæ accinctum, et moribus probatum, licebit proprio episcopo initiari sacris: quia vice patrimonii habet titulum, quo sine dedecore sustentetur, et facile obtineat beneficium. Und in der Randglosse g beruft er sich auf nicht weniger als ‚36 gelehrte Theologen und Rechtskundige,' die alle ihre Gutachten dahin abgegeben, daß ein solcher aus dem Grund geweiht werden könne, quia in virtute habet, unde possit sustentari.

Mit Henriquez und seinen Gewährsmännern stimmt Steph. Gratiani, auf andere hervorragende Rechtsgelehrte gestützt, überein, indem er sagt[4]): Persona graduata, quamvis sit pauper et

---

er im Begriffe stand, Paris zu verlassen. Vgl. Acta SS. l. c. p. 452—453, und Memoriale beati Petri Fabri p. 6—11.

[1]) Phillips hat kaum noch eine leise Ahnung davon (1. Bd S. 625); Hinschius kennt sie, selbst in seiner historischen Einleitung (1. Bd § 8) gar nicht. [2]) Vgl. Acta S. Sedis in causa Societatis Jesu p. 188—189. [3]) Summa l. 10 c. 17 § 4 (Venet. 1600) p. 613. [4]) Disceptat. foren. c. 57 n. 30, tom. I 130 (Lugd. 1673).

Digitized by Google

non habeat patrimonium aut beneficium, poterit legitime ordinari, non obstante conc. tridentin. sess. 21 c. 1 de reform. Ratio, quia verisimile est, illum posse commode sustentari ob doctrinam, quum leges non permittant illarum professores vivere in paupertate, immo jura illis spem præmiorum pollicentur . . Et ita in specie de tali doctore, quod possit ordinari, dicit Rodrig. in Summa p. 2 c. 15 de ordin. n. 15, quem sequitur Gonzalez, ad reg. 8 cancell. de alternat. gl. 4 n. 36.

Fermosini hält die sententia negativa zwar im allgemeinen für wahrscheinlicher, fügt jedoch für besondere Fälle die Beschränkung hinzu[1]): etsi revera admitti possit, ut vir insignis literaturae ac cooptatus in collegiis illustribus . . possit ordinari, etiamsi alio titulo careat.

Daß sich trotz solcher theoretischer Begründung der Zulässigkeit dieses Titels die Praxis allmählig für die endgiltige Ablehnung desselben entschieden, ist wohl meist den veränderten Zeitumständen zu gut zuhalten. Seitdem nämlich diese akademischen Würden ihrer alten Privilegien entkleidet und in der öffentlichen Meinung so tief gesunken sind, haben sie nothwendigerweise auch die meisten jener Garantien verloren, die sie ehedem für den standesmäßigen Unterhalt boten. Es könnte in der That heutzutage ein solcher gradus sufficientis literaturæ nur insofern als Ordinationstitel in Betracht gezogen werden, als derselbe im Falle einer Anstellung im Lehrfach einen persönlichen Erwerb begründete. Das wäre aber der durch Theorie und Praxis verpönte titulus industriæ, der bei auch noch so einträglichem, persönlichem Erwerbe durchaus unzulässig ist.[2]) Und so kann denn gegenwärtig dem titulus sufficientis scientiæ, wenn er kraft päpstlichen Indultes zugelassen wird, nur mehr die Bedeutung einer Dispens vom Gesetze des Titels beigelegt werden.[3])

Mit der Aufstellung dieses Ordinationstitels hatte es zur Zeit des hl. Ignatius eine ganz andere Bewandnis. Der titulus sufficientis literaturæ hatte damals noch seine volle Bedeutung. Die mit akademischem Diplom bezeugte sufficiens scientia stand in solchem Ansehen, daß die höheren Weihen auf dieselbe hin, auch ohne Vorlage eines besonderen Instrumentes, wodurch sie als legitimus ordinationis titulus

---

[1]) L. 1 tit. 11, 9. 7 n. 16 (Colon. Allobrog. 1741) p. 264. [2]) Vgl. Fermosini l. c. n. 20. [3]) Aus diesem Grunde ist den Vorstehern der Missionäre der Gesellschaft Jesu auch häufig die Vollmacht ertheilt worden, die Säcularkleriker ihres Districtes, anstatt auf den Titel der sufficiens scientia, einfachhin absque titulo zu den Weihen zuzulassen. Vgl. Acta S. Sedis in causa Soc. Jesu p. 164—165.

Digitized by Google

aufgestellt gewesen wäre, ertheilt werden durften.[1]) Und so konnte sie denn auch vom Heiligen und seinen Gefährten ohne weiteres als Titel gebraucht werden, da Alle die höchsten akademischen Grade auf öffentlichen Universitäten, theils in Spanien, theils in Frankreich, ordnungsmäßig erworben hatten.[2])

Wenn der hl. Ignatius seinem und seiner Genossen rechtlich erworbenen Ordinationstitel den der ‚freiwilligen Armuth' hinzufügen ließ, so ist das nur seiner demüthigen Gesinnung und seiner Liebe zur Armuth, die er schon vor der Gründung des Ordens ‚als seine Mutter' schätzte und ehrte, zuzuschreiben. Auch als Weltpriester wollte er in feierlicher, unwiderruflicher Weise den ‚freiwilligen Armen' beigezählt werden.[3])

Was die ‚freiwillige Armuth' selbst betrifft, so beruht die Zulassung derselben als titulus ordinationis auf der im Christenthum begründeten Voraussetzung, daß es den ‚freiwilligen Armen Christi niemals an dem nothwendigen Unterhalte fehlen werde'[4]), und das aus dem doppelten Grunde, weil die nach dem Beispiele Christi und der Apostel beobachtete freiwillige Armuth einerseits, stets als eine ‚verdienstliche und heilige' Sache erscheinen[5]) und andererseits nur von zuverlässigen, Vertrauen genießenden Personen durch feierliches Gelübde übernommen

---

[1]) Hierher gehört, was der oben genannte selige Petrus Faber von seiner eigenen Weihe anmerkt: Anno 1534, aetatis meae 28, initiatus sum sacris ordinibus; etsi nondum delata esset litera tituli (Memoriale, p. 11). [2]) Dies wird ausdrücklich in den Dimissorien bezeugt, und von den Bollandisten für die Einzelnen nachgewiesen. Der hl. Ignatius selbst ist zu Paris am 13. März 1533 zum Licentiaten und an dem darauffolgenden Jahr ‚post Pascha' zum Magister promoviert worden. Vgl. Acta SS. l. c. p. 452—453. Wenn das im folgenden Jahre ausgestellte Doctordiplom vom 14. März 1534 datiert ist, so ist zum Verständnis desselben zu bemerken, daß das Jahr um Ostern begann, und somit dieser 14. März 1534 in das gewöhnliche Jahr 1535 fiel, wo Ostern am 28. März war. [3]) Unter ‚freiwilligen Armen' verstehen die Kanones diejenigen, welche um Christi willen alles verlassen und sich aus Liebe zur Armuth unter die Zahl der Armen versetzt haben: qui se in numero pauperum paupertatis amore constituerunt. C. Sacerdos 9. C. 1. q. 2. [4]) Christi pauperibus omnis ratio diffidentiae cujuslibet videtur esse sublata. C. Exiit 3. de verb. sign. in 6. [5]) Abdicatio proprietatis omnium rerum propter Deum meritoria est et sancta: quam et Christus viam perfectionis ostendens verbo docuit et exemplo firmavit, quamque primi fundatores militantis ecclesiae, prout ab ipso fonte hauserant, volentes perfecte vivere, per doctrinae ac vitae ipsorum alveos derivarunt. C. Exiit cit. jct. c. Quum inter 4. eod. tit. Extrav. Joan. XXII. gl. ad v. declaramus.

Digitized by Google

werden wird. Wenn die Kirche schon zur Ablegung der feierlichen Gelübde im Ordensstande so strenge Prüfung des Candidaten fordert, um wievielmehr wird sie nicht sichere Garantien über die Würdigkeit und Zuverlässigkeit dessen verlangen, welcher das feierliche Gelübde der Armuth in der Welt abzulegen gedenkt? Kein Wunder also, daß jeder ‚Bekenner des katholischen Glaubens, der den Stand freiwilliger Armuth genauer erwägt,'[1]) denselben in der christlichen Gesellschaft als von der göttlichen Vorsehung hinreichend gesichert erachtet, um als Ordinationstitel gelten zu können.

Da aber, wie bereits oben erwähnt, das feierliche Gelübde der Armuth, wodurch der Stand freiwilliger Armuth bedingt ist, auch schon zur Zeit des Ignatius nur mit besonderer Dispens außerhalb des Ordens abgelegt werden durfte,[2]) so erinnern die angeführten literæ testimoniales mit Recht daran, daß die voluntaria paupertas in den Ordinationstitel aufgenommen worden sei sic dispensante legato apostolico, in cujus manibus Ignatius paupertatem vovit perpetuam solemnitatibus, in similibus observari solitis, debite observatis.

Was vorher von dem Verschwinden des titulus sufficientis doctrinæ aus dem gemeingiltigen Rechte gesagt worden, das findet großen Theils auch seine Anwendung auf den titulus voluntariæ paupertatis. Seit dem Concil von Trient wird er noch ausnahmsweise auf Grund speciellen Privilegs gegeben, und ist seine Bedeutung auch dann nur die einer einfachen Dispens vom Titel. So findet sich, um nur ein Beispiel anzuführen, die Gewährung desselben unter den besonderen Facultäten vor, die nach dem bereits angeführten Indulte Clemens' VIII vom 23. Sept. 1595 den Vorstehern der Jesuitenmissionäre in Japan auf zehn Jahre gegeben wurden.[3])

III. Der ordinierende Bischof.

Genelli berichtet: ‚Am 24. Juni erhielten sie die Priesterweihe vom Titularbischof von Arbe, Vincenz Nigusanti.'[4])

Diese Angabe ist unrichtig. Nigusanti[5]) war nicht Titularbischof, sondern wirklicher episcopus ordinarius von Arbe. Genelli scheint durch

---

[1]) Sicut pensare debent subtilius catholicae fidei professores. C. Exiit cit. [2]) Ueber die Ablegung feierlicher Gelübde außer dem Ordensstande vgl. unsere Abhandlung De solemnibus votis accidentalibus religiosis in dieser Zeitschrift 13 (1889) 279—280 und 291. [3]) Acta S. Sedis in causa Societatis Jesu, p. 189. [4]) Das Leben des heiligen Ignatius von Loyola S. 152 (Innsbruck, 1848). [5]) Eigentlich Nicosanti, lat. Nigusanus.

Digitized by Google

den doppelten Umstand in Irrthum geführt worden zu sein, daß einerseits in den officiellen österreichischen und ungarischen Katalogen und Staatshandbüchern seit vielen Jahrhunderten, bis auf unsere Tage herab, in ununterbrochener Reihenfolge Titularbischöfe von Arbe auftreten, und daß andererseits Nicosanti selbst nicht in Arbe, sondern in Venedig residierte, wie aus dem Wortlaute des Ordinationszeugnisses zu ersehen ist.[1])

Was diese Titularbischöfe betrifft, so dürfte es sich gegenwärtig, wo auf Anordnung Seiner Heiligkeit Papst Leos XIII seit 1882 alle episcopi in partibus infidelium diesen Namen führen,[2]) der Mühe lohnen, eine kurze Notiz über die in der Christenheit einzig dastehende Institution der ungarischen Titularbischöfe zu geben und so den Irrthum, in welchen Genelli durch die lange Reihe der Titularbischöfe von Arbe geführt worden ist, aufzuklären.

Die ungarischen Titularbischöfe sind hervorragende Priester, die der apostolische König zu Bischöfen jener Kathedralkirchen ernennt, die einst zum Königreich Ungarn gehört haben, gegenwärtig aber von demselben losgetrennt sind und größtentheils auch nicht mehr existieren. Sie sind blos vom König ernannt, nicht aber vom hl. Stuhle präconisiert.[3]) Von Seiten des Staates genießen sie alle Auszeichnungen und Vorrechte der eigentlichen Bischöfe, und haben, weil sie anderweitig schon infulierte Aebte oder Pröpste sind, den usus pontificalium: so daß sie in ihrem äußeren Erscheinen den consecrierten Bischöfen gleich stehen. Durch diese eigenthümliche Einrichtung will der apostolische König seine alten Rechte auf die der St.-Stephanskrone entrissenen Länder stets gewahrt wissen[4]).

Anfänglich beschränkte sich diese Ernennung auf die von Türken eroberten und zudem von ihnen meist zerstörten Kirchen,[5]) nachher

---

[1]) Datum Venetiis in capella habitationis nostrae anno a nativitate Domini 1537, die vero 27 supradicti mensis junii. [2]) Vgl. ‚Archiv für kath. Kirchenrecht' 48, 211. [3]) Nur zwei derselben (die Bischöfe von Belgrad und Knin) pflegen auf die vom König verliehenen Titel vom apostolischen Stuhl präconisiert und als Weihbischöfe (gewöhnlich von Kalocza in Ungarn, und von Agram in Kroatien) angestellt zu werden. Im römischen Staatshandbuch ‚La Gerarchia cattolica' werden ihre Stühle den Sedi residenziali beigezählt, obschon sie in Wirklichkeit nicht mehr existieren. Knin ist seit dem Jahre 1688, wo es an die Venetianer gekommen, mit Sebenico kanonisch vereinigt. Daß Rom es trotzdem bei der Präconisation der vom König von Ungarn ernannten Titularbischöfe als selbständigen Residentialstuhl betrachtet, ist wohl auch eine kanonistische Rarität erster Classe. [4]) Denominant autem apostolici reges titulares illos episcopos sub spe, sibi illas provincias, quae olim ad sacram regni coronam spectabant, revindicandi. So *Cherier, Enchiridion juris ecclesiastici* parte 1 sect. 3 c. 2 art. 2 § 229. [5]) Hierauf

Digitized by Google

wurde sie auch auf die an Venedig gekommenen Bisthümer Dalmatiens und der zu demselben gehörenden Inseln ausgedehnt, obschon die Republik in Gemäßheit des ihr vom Papste verliehenen Privilegs die wirklichen Bischöfe dieser Kirchen ernannte[1]); endlich ist diese Einrichtung auch in jenen vormals ungarischen Ländern aufrecht erhalten worden, die aus dem Besitz der Venetianer in den des Kaisers von Oesterreich übergegangen sind: wo sich deshalb auch das Unicum in der Kirchengeschichte ereignet, daß der nämliche Herrscher zu gleicher Zeit zu demselben Stuhle zwei verschiedene Bischöfe ernennt, einen in Ungarn staatlich anerkannten Titularbischof, und einen wirklichen episcopus ordinarius, der kanonisch eingesetzt wird und bei seiner Kirche residiert. So hat, um nur ein Beispiel hiervon anzuführen, Se. k. und k. Majestät Franz Joseph I vor nicht gar langer Zeit für die Diöcese Sebenico in Dalmatien zwei Bischöfe ernannt, als Kaiser von Oesterreich — kraft päpstlichen Indultes — zum wirklichen episcopus ordinarius den Ant. Jos. Fosco, als König von Ungarn aber zum Titularbischof den Großpropst des Graner Metropolitancapitels, Graf Aug. Forgách. Während der erste in Sebenico selbst residiert und sein bischöfliches Amt kanonisch verwaltet, bleibt der andere in Gran und besitzt als staatlich ernannter Bischof von Sebenico alle Vorrechte, welche den Bischöfen Ungarns nach den Landesgesetzen zukommen.[2])

Um nun auf die Titularbischöfe von Arbe zurückzukommen, so wurden dieselben, wie bereits oben gesagt, seit der Abtretung Dalmatiens an die Republik Venedig, in ununterbrochener Reihenfolge vom König von Ungarn ernannt. Der im Druck erschienene Catalogus collegii germanici et hungarici vom Jahr 1885 führt in seinem historischen Theile, unter den in den vorigen Jahrhunderten aus der Anstalt hervorgegangenen Dignitären, mehrere Titularbischöfe von Arbe auf. Im Schematismus cleri archidioecesis Strigoniensis vom J. 1888 figuriert gegenwärtig der Graner Domherr Carl Bubla als electus

---

bezieht sich, was Cherier am angeführten Orte sagt: Titulares episcopos rex Hungariae, esto eorum ecclesiae in manibus Turcarum sint, hodiedum nominat, nulla prorsus ad id Pontificis consensione petita, quum virtute hujus tituli spiritualis potestas nulla conferatur.

[1]) Die meisten dieser bischöflichen Stühle finden sich bei Gams, Series episcoporum, S. 391—425. [2]) Weil diese staatlichen Rechte der Bischöfe in Ungarn aus der königlichen Ernennung, nicht aber aus der von Rom ausgehenden Präconisation hervorgehen, behalten jene Titularbischöfe, die zu consecrierten Weihbischöfen promoviert werden, auch nach ihrer Promotion den früheren Titel bei. So führt zB. der jetzige Weihbischof von Csanád Jos. Nemeth im Diöcesanschematismus den dop-

Digitized by Google

episcopus arbensis[1]). Und so wird wohl auch fortan die Reihe der Titularbischöfe von Arbe fortgesetzt werden, trotzdem daß das Bisthum längst untergegangen ist.[2])

Parallel mit dieser staatlichen Liste der Titularbischöfe von Arbe läuft die canonica series der wirklichen Bischöfe des nämlichen Stuhles. Sie findet sich aus authentischen Quellen zusammengestellt im Veglianer Diöcesanschematismus vom J. 1885 S. 8—10 und weist im ganzen 58 Bischöfe auf, unter denen Nicosanti der 41. ist. Von ihm verdient namentlich hervorgehoben zu werden, daß er seine Diöcese volle 54 Jahre hindurch regierte (1515—1569), an der Spitze der Bischöfe steht, die an dem Concil von Trient theilgenommen, und als Resignatär, wie an Jahren so an Verdiensten reich, seine irdische Laufbahn in seiner Vaterstadt Fano im J. 1573 beschloss. Die Ordination des hl. Ignatius fällt in das 22. Jahr seiner bischöflichen Amtsführung. Soviel zur Hebung des Missverständnisses, das durch die so häufig vorkommenden Titularbischöfe von Arbe bei Genelli entstanden ist.

Der andere Grund, daß Nicosanti nämlich nicht auf der Insel Arbe, sondern in Venedig residiert habe, ist gleichfalls irrelevant, da es ja auch Beispiele von andern episcopi ordinarii gibt, die nicht in ihren Diöcesen residieren.[3])

IV. Die Zeit der Ordination.

Auch rücksichtlich der Ordinationszeit haben sich bei den Neueren mehrere Irrthümer eingeschlichen, die aus den Quellen selbst zu berichtigen sind. Wenn z.B. Brühl erzählt[4]): ‚An dem Festtage des hl. Johannes des Täufers legten sie vor dem Nuntius Veralli das Gelübde der Keuschheit und Armuth ab; später wurden sie zu Priestern ordiniert': so ist das offenbar nicht richtig. Die Gelübdeablegung ist nach dem ausdrücklichen Zeugnis des ordinierenden Bischofes, und auch der Natur der Sache entsprechend, der Weihe vorangegangen, diese selbst aber am

---

pelten Titel: consecratus episcopus Isauropoliensis i. p. i. und electus episcopus scopiensis (1886, p. 38).

[1]) Der Klerus der Erzdiöcese Gran zählt jetzt nach dem citierten Schematismus unter seinen Mitgliedern fünf Titularbischöfe, die bereits genannten von Sebenico und Arbe, dann den Graner Domcapitular Steph. Majer (episcopus stagnensis), den Preßburger Propst Hyacinth J. Rónay (episcopus scutariensis) und den Preßburger Canonicus Carl Heiller (episcopus Biduanensis). [2]) Ist 1822 sammt der Diöcese Ossero (ausserensis) mit der Diöcese Veglia kanonisch vereinigt worden. [3]) Vgl. De Luca, annot. ad concil. tridentin. disc. 14 n. 15. [4]) AaO. S. 126.

Digitized by Google

24. Juni, den 5. Sonntag nach Pfingsten, erfolgt. Und wenn endlich Pius die Dispens von den Interstitien so interpretiert, daß der hl. Ignatius und seine Gefährten an drei unmittelbar aufeinander folgenden Festtagen[1]) hätten geweiht werden können, so überträgt er irrthümlicher Weise das der Gesellschaft Jesu später durch Gregor XIII ertheilte Privileg auf die Weihe des hl. Ordensstifters. Seiner dispensatio ab interstitiis findet sich dieses besondere Indult de tribus diebus dominicis vel festis continuis nicht beigefügt: weshalb denn auch Nigusanti ganz nach dem Sinne der Dimissorien gehandelt, indem er die Weihen nicht an drei unmittelbar auf einander folgenden Tagen ertheilte,[2]) sondern am Sonntag den 10. Juni die minores; am Freitag den 15. (an dem zu Venedig gebotenen Feiertag der hl. Vitus und Modestus) das Subdiakonat; am Sonntag den 17. das Diakonat; und endlich am nächstfolgenden Sonntag den 24. das Presbyterat.

V. Die seelsorgliche Wirksamkeit der Neuordinierten.

Es hat nicht an Auctoren gefehlt, welche die von dem hl. Ignatius und seinen Gefährten bald nach ihrer Ordination weithin entfaltete Thätigkeit in der Seelsorge bemängelt und die neuen Prediger des Defectes authentischer kirchlicher Sendung geziehen haben[3]). Ein solcher Vorwurf wird hinlänglich aus dem Wortlaut des Jurisdictionsinstrumentes widerlegt, das der mehrfach erwähnte apostolische Nuntius Veralli dem hl. Ignatius am 5. Juli, also kurz nach der Priesterweihe, auf Grund specieller Vollmacht eines cardinalis legati de latere ertheilt hat. Zum Schlusse gegenwärtiger Notiz möge dieses Actenstück hier Platz finden. Es ist in mehrfacher Hinsicht interessant für uns, zumal weil es einerseits Zeugnis von dem hohen Ansehen gibt, in welchem der hl. Ignatius schon als einfacher Weltpriester der Diöcese Pampelona stand, andererseits uns aber auch schließen läßt, wie weitgehend die Vollmachten eines apostolischen Legaten cum potestate cardinalis de latere legati damals waren[4]). Es lautet also: (I) Hieronymus Verallus, sacri pa-

---

[1]) Tribus proximis diebus festis continenter. So in Act. SS. l. c. p. 467. [2]) Solche dies dominici vel festi *continui* würden außer den drei Pfingstfesttagen im Jahre 1537 gewesen sein: 29. 30. Juni und 1. Juli: Freitag, Samstag, Sonntag, oder auch 30. Juni und 1. 2. Juli: Samstag, Sonntag, Montag. [3]) Vgl. unter Andern: ‚Unparteiische Geschichte der Jesuiten'. Frankfurt und Leipzig 1769. [4]) Nach der alten Glosse werden in diesem Instrumente folgende fünf Theile unterschieden:

1. *Inscriptio* (tripartita, exhibens dignitatem auctoris, titulum illius, ad quem scriptura mittitur et faustam salutis precationem);

Digitized by Google

latii apostolici causarum auditor, Sanctissimi Domini Nostri Papæ notarius, capellanus et prælatus domesticus, ac in toto Venetorum dominio cum potestate cardinalis legati de latere legatus apostolicus, dilecto nobis in Christo Ignatio de Loyola, presbytero pampilonensis dioecesis, in artibus magistro, salutem in Domino sempiternam. (II) Dignum et conveniens arbitramur, ut Christi fidelium quorumlibet, illorum præsertim, quos sacrarum literarum peritia decorat, vitæque ac morum honestas laudabiliter recommendant, quantum nobis ex legationis nostræ, qua meritis licet insufficientibus, fungimur, officio permittitur, devotis petitionibus annuamus, illosque gratioso favore prosequamur. (III) Hinc est, quod nos volentes te ob præclara virtutum dona ac sacrarum literarum peritiam, quibus te novimus insignitum, benevolo favore prosequi, ac sperantes, quod per tuæ diligentiæ studium te adeo fideliter et sollicite geres, ut Christi fideles tuis prædicationibus assistentes, tuis monitis et exemplis in mandatorum Dei observantia firmius corroboratis, (IV) apostolica auctoritate, qua fungimur, tibi, ut in quibuscunque ecclesiis et locis, monialium dumtaxat exceptis, ad id idoneis, legationi nostræ subditis, ubi benevolos inveneris receptores, missas et alia divina officia celebrare, ecclesiastica sacramenta ministrare, ac evangelicam legem verbumque Dei Christi populo prædicare, sacrasque literas publice et private legere et interpretari, necnon omnium et singulorum utriusque sexus Christi fidelium, intra limites legationis nostræ hujusmodi degentium, ad te recurrentium confessiones audire, et, illis per te diligenter auditis, ipsos et eorum quemlibet ab omnibus et singulis eorum peccatis, criminibus, excessibus, et delictis quantumcunque gravibus et enormibus, in quibus patriarchæ, archiepiscopi, episcopi, et alii locorum ordinarii de jure vel consuetudine aut alias absolvere possunt, quoties opportunum fuerit, per teipsum absolvere, et eis pro præmissis pœnitentiam salutarem injungere patriarcharum, archiepiscoporum, episcoporum et aliorum ordinariorum locorum licentia per te prius requisita, licet non obtenta,

---

2. *Harenga* seu praefatio (generalem constitutionis edendae rationem declarans);

3. *Recitatio facti* (dantis proximam constitutionis causam);

4. *Constitutio ipsa* (favorem continens);

5. *Clausulae praegnantes* (quibus contraria abrogantur). Zur leichteren Unterscheidung dieser Abschnitte mögen die beigesetzten römischen Ziffern dienen.

Digitized by Google

libere et licite valeas, tenore præsentium indulgemus,[1]) (V) non obstantibus quibusvis apostolicis ac in provincialibus et synodalibus conciliis editis generalibus vel specialibus constitutionibus et ordinationibus, cæterisque contrariis quibuscumque[2]). Datum Venetiis anno incarnationis dominicæ[3]) millesimo quingentesimo trigesimo septimo, die quinta julii, pontificatus Sanctissimi in Christo Patris et Domini Nostri, Domini Pauli, Divina Providentia Papæ III anno tertio.

Nikolaus Nilles S. J.

Ueber die ungarischen Titularbischöfe. (Parergon zur S. 153.) Daß Genelli, der weder Oesterreicher noch Kanonist war, sich in Bezug auf die Titularbischöfe von Arbe geirrt, ist nicht zu verwundern, da ja selbst viele inländische Gelehrte und Fachmänner in vielfacher Hinsicht im Unklaren sind, und das, was Cardinal Pázmány über die Lage der damaligen Titularbischöfe geschrieben[4]), oft sehr ungeschickt auf die nachmaligen Dignitäre der nämlichen Titel übertragen. Levitschnigg hält sie einfach für Bischöfe in partibus infidelium[5]); nach Helfert wären sie ‚ebenfalls wahre Bischöfe, und genössen mit Ausnahme der Jurisdiction alle Rechte, welche sie ehemals, als sie noch bei ihren Kirchen residierten, genossen'[6]). Auch nimmt Helfert mit Pachmann an, der apostolische König ernenne blos Titularbischöfe zu solchen ‚bischöflichen Kirchen, die einst zum Königreiche Ungarn gehört, jetzt aber auf türkischem Gebiete lägen'[7]). Schulte wiederholt, auch in der neuesten Auflage noch, den nämlichen Irrthum, und läßt die Titularbischöfe ‚vom König von Ungarn auf den Titel von in der Türkei befindlichen Diözesen ernannt'

[1]) Acta SS. l. c. p. 468. [2]) Diese Facultät ist bekanntlich durch das Concil von Trient (sess. 23 c. 15 de reform.) und durch die Bestätigungsbulle Pius' IV vom 17. Febr. 1565 aufgehoben worden. [3]) Es wird dem aufmerksamen Leser nicht entgangen sein, daß unsere drei Hauptquellen nach dreifachem Stile datiert sind: ab incarnatione dominica, a nativitate Domini, ab initio Januarii (more communi). Ueber die Gründe dieser Verschiedenheit und ihre Bedeutung kann verglichen werden, was wir zum Stilus curiae theils im Comput. ecclesiast. (S. 157—158); theils im Commentar. in Concil. . plenar. baltimor. (II 286) angemerkt haben. [4]) De collatione episcopatuum titularium ab Hungaria temporum calamitate et bellorum vicissitudine avulsorum (bei *Peterffy*, Concilia Hungariae t. 1 p. 77—79. Viennae 1742). [5]) Kossuth und seine Bannerschaft, II 38. [6]) Von den Rechten und Pflichten der Bischöfe, § 127. Prag, 1832. [7]) Lehrbuch des Kirchenrechtes I[5] 331 (Wien 1863).

Digitized by Google

sein[1]). Zu der richtigen Angabe der Auctoren, daß zwei dieser Titularbischöfe, der von Belgrad-Semendrien und der von Knin, auf die Kirchen, zu denen sie vom König ernannt, kanonisch präconisiert und consecriert werden, macht v. Scherer die irrige Bemerkung[2]), daß ‚deren Titel in der offiziösen La Gerarchia cattolica 1886 fehlten'. Endlich lehrt Ginzel (und damit wollen wir den Katalog der Irrthümer über die ungarischen Titularbischöfe abschließen), daß, wenn der Papst auch den Letztgenannten die bischöfliche Weihe gewährte, sie jedoch keinem Diözesanbischofe als Weihbischöfe beigegeben würden[3]).

Die Unklarheit und Verwirrung hat jedoch ihren Höhepunkt erreicht, als der hl. Vater Leo XIII die Verordnung erließ, fortan alle Bischöfe in partibus infidelium Titularbischöfe zu nennen, weil auf diese Weise in einem und demselben Domcapitel oft neben den königlich ernannten auch mehrere kanonisch eingesetzte Titularbischöfe (Weihbischöfe) vorkommen. Da man staatlicherseits natürlich fortfuhr, die königlich ernannten Prälaten Titularbischöfe zu nennen, es kirchlicherseits aber vermied, den Bischöfen in partibus infidelium denselben Namen beizulegen, um nicht mit dem ungarischen Recht in Conflict zu gerathen, so sind an verschiedenen maßgebenden Stellen sonderbare Versuche gemacht worden, die Einen von den Andern zu unterscheiden. Die neuesten derselben finden sich im officiellen ‚Staatshandbuch der österreichisch-ungarischen Monarchie' zusammengestellt, wie sie der Redaction aus den bischöflichen Ordinariatskanzleien eingesandt worden waren. So finden wir beispielsweise in der letzten Ausgabe von 1890 nicht weniger als vier verschiedene Namen, mit denen die Titularbischöfe bezeichnet und von den wirklichen Bischöfen unterschieden werden sollen. In der Diöcese Steinamanger scheinen zwei derselben, Kopsz und Königmayer, als ‚erwählte' Bischöfe[4]) auf, jener von Serbien, dieser von Tribunic; in Kalocsa.

---

[1]) Lehrbuch des Kirchenrechtes[4] S. 141 (Gießen, 1886). — Hinschius, der sonst bekanntermaßen über katholische Einrichtungen der österreichisch-ungarischen Monarchie ganz absonderliche Meinungen vertritt (vgl. Deutsche Reichszeitung, Börsencourier u. andere Berlinerblätter über dessen Reichstagsaprilreden i. J. 1874), hat sich jedoch in diesem Stücke den genannten Auctoren angeschlossen und ihren Irrthum einfach reproduciert; dabei aber Ginzel fälschlich für die Meinung angeführt, daß ‚die Titularbischöfe für ehemalige, jetzt der Türkei unterworfene Diözesen ernannt würden' (2. Bd, § 85). [2]) Handbuch des Kirchenrechtes I 556 (Graz, 1886). [3]) Handbuch des Kirchenrechtes I 275 (Wien 1857). [4]) Ist eine Nachahmung der lateinischen Diöcesanschematismen, in welchen die Titularbischöfe electi episcopi, die Bischöfe in partibus infidelium aber consecrati episcopi heißen.

Digitized by Google

figuriert der nach altem Herkommen consecrierte Titularbischof von Knin, Majorossy, als ‚Weihbischof von Tinnin'; Agram hat dem ungarischen Staatsrecht[1]) wie den neueren kirchlichen Verordnungen entgegen den auf seinen Titel consecrierten Bischof Pavlešić einfach als ‚Bischof von Belgrad und Semendrien in partibus infidelium' aufnehmen lassen; in den übrigen Diöcesen sind die herkömmlichen Bezeichnungen ‚Titularbischöfe' beibehalten worden.

Nicht minder verschieden sind die Titel der Bischöfe i. p. i. angegeben. In Erlau heißt Bischof Szele ‚consecrierter Bischof von Arnopolis'; in Waitzen nennt sich Neszveda ‚Weihbischof von Philomelia in partibus'; in Agram Gasparić einfachhin ‚Bischof von Castoria'; in den meisten Gegenden werden sie als ‚Weihbischöfe' aufgeführt, wobei die Titel oft wunderlich entstellt erscheinen, wie zB. im Metropolitan-Capitel von Gran, wo Bischof Boltizar ‚Weihbischof von Mylasen' genannt wird. Und wenn ein Bischof i. p. i. zugleich zu einem Titularbisthum königlich ernannt ist, dann führt er den Namen beider Stühle, wie zB. in Kalocsa Lichtensteiger als ‚Weihbischof von Tipasa und Titularbischof von Driveſt' und in Csanad-Temesvar Nemeth als ‚Weihbischof von Isauropolis[2]) und Titularbischof von Scop erscheint'.

Zu diesen altungarischen Eigenthümlichkeiten möge aus demselben officiellen Staatshandbuch schließlich noch die Merkwürdigkeit verzeichnet werden, daß auch die neueste Ausgabe mehrere Beispiele von gleichzeitigen Doppelernennungen durch denselben Monarchen zu den nämlichen bischöflichen Sitzen anführt, indem Se. Majestät Franz Joseph I zB. einerseits als apostolischer König von Ungarn zwei ungarische Dignitäre zu Titularbischöfen von Sebenico[3]) und Lesina (Pharos) erhoben, und andererseits als Kaiser von Oesterreich zu gleicher Zeit zwei wirkliche Bischöfe zu den nämlichen Kirchen ernannt und in kanonischer Weise haben präconisieren und einsetzen lassen. Desgleichen haben auch Se. Majestät die bischöflichen Stühle von Dulm und Tribunic als apostolischer König an zwei Titularbischöfe vergeben, während Allerhöchstdieselben, als Kaiser von Oesterreich für die kanonische Verwaltung derselben Diöcesen durch wahre Bischöfe Fürsorge getroffen.[4]) Nach

[1]) Daß die ungarischen Titularbischöfe den Bischöfen in partibus infidelium nicht beizuzählen sind, sucht Pázmány aaO. darzuthun. [2]) Im Diöcesanschematismus findet sich auch nach dem Jahre 1882 das in partibus infidelium hinzugefügt. Vgl. oben S. 155[2]. [3]) An die Stelle des am 22. März 1888 mit Tod abgegangenen Gf. Forgách (siehe oben S. 155) ist der Dompropst von Neusohl, H. Franz Berlicza, zum Titularbischof von Sebenico ernannt worden. [4]) Vgl. die in Gemäßheit des Uebereinkommens mit Sr. k. und k. Majestät vom hl. Vater Leo XIII am

Digitized by Google

österreichisch-ungarischem Stile werden alle diese Dignitäre, ohne Unterschied, die königlich-ungarischen Titularbischöfe, wie die kanonisch eingesetzten Bischöfe, einfachhin Bischöfe genannt und als wirkliche Bischöfe behandelt.[1])

Und bei einem solchen Durcheinander, das mehr oder weniger seit Jahrhunderten besteht, sollte es noch zu verwundern sein, daß Genelli sich nicht recht in der Unterscheidung dieser verschiedenartiger Bischöfe ausgekannt und die Titularbischöfe von Arbe für wahre Bischöfe gehalten!

Von den ungarischen Titularbischöfen können wir nicht scheiden, ohne schließlich noch der ganz neuen Behandlung zu gedenken, welche die zwei auf die königliche Nomination hin präconisierten Prälaten in Werners ausgezeichnetem Orbis terrarum catholicus[2]) erfahren. Was den consecrierten Titularbischof von Knin (Tinia) betrifft, so macht Werner kurzen Proceſs. Er legt die Axt an die Wurzel des Baumes, streicht einfach diesen Stuhl aus der im päpstlichen Staatshandbuch La Gerarchia cattolica aufgestellten Liste der Sedi residenziali und kennt somit keinen episcopus Tinniensis, der nämlich vom Papste auf die vom Könige verliehene Kirche von Knin promoviert und dem Erzbischof von Kalocsa als Suffragan untergeordnet worden wäre.

Bei Belgrad-Semendrien wird ein gleiches Verfahren beobachtet. Der Verfasser bemerkt, daß der Bischof Stroßmayer von Djakovar im J. 1851 zum apostolischen Administrator der vereinten Stühle Belgrad-Semendrien ernannt worden sei, thut aber keine Erwähnung von der Thatsache, daß der Papst nach wie vor die vom König auf diesen Stuhl ernannten Bischöfe präconisiert, und daß auf diese Weise seit 1851 bereits zwei ungarische Titularbischöfe, Soić (1858) und Pavlešić (1871), zu der ihnen vom König verliehenen Kirche Belgrad-Semendrien kanonisch promoviert worden sind. Werner trägt offen-

---

5. Juli 1831 erlassene Bulle Ex hac augusta, durch welche die kirchliche Hierarchie in Bosnien und in der Herzegowina wieder hergestellt worden ist. (Acta S. Sed. 14, 97—112.)

[1]) Diese Gleichnamigkeit hat in neuester Zeit zu sehr bedauerlichen Mißverständnissen Anlaſs gegeben, als das durch den unpriesterlichen Wandel des im Jahre 1876 verstorbenen Titularbischofes von Tribunic, Michael Horváth, gegebene Aergernis vielfach als von einem katholischen Bischof ausgehend dargestellt wurde. [2]) *Orbis terrarum catholicus* sive totius Ecclesiae catholicae et occidentis et orientis conspectus geographicus et statisticus elucubratus per O. Werner S. J. Ex relationibus ad sacras congregationes romanas missis et aliis notitiis observationibusque fide dignis. Friburgi Brisgoviae, Herder, 1890.

Digitized by Google

bar den factischen Verhältnissen mehr Rechnung, als den noch aus alter Zeit stammenden Privilegien, und hält die Bischöfe von Knin und Belgrad-Semendrien, welche der apostolische Stuhl auf die königliche Nomination hin zu ihren in der Gerarchia cattolica als Residentialsitze verzeichneten Kirchen präconisiert, für einfache episcopi titulares (früher in partibus infidelium): eine Deutung, gegen welche sich schon Cardinal Pázmány entschieden verwahrt und die auch von den heutigen Ungarn nicht ohne Protest wird hingenommen werden.

Was nun die Quelle betrifft, der wir diese Schlussnotiz über die ungarischen Titularbischöfe entnehmen, so ist Werners Orbis catholicus unstreitig die vorzüglichste Leistung der Neuzeit auf dem Gebiete der kirchlichen Statistik. Mit unbeschreiblicher Mühe, Ausdauer und Genauigkeit ist alles gesammelt und übersichtlich geordnet, was sich auf die Beschreibung der in allen Welttheilen existierenden Kirchen und Missionen bezieht. Auch ist das Buch reich an sonstigen interessanten Notizen, wie, um nur eine davon zu nennen, die (S. 215) ist, daß es annoch apostolische Vicariate gibt, die nicht von der Propaganda abhängig sind, sondern unmittelbar unter dem Papste, bezw. unter der päpstlichen Staatssecretarie stehen. Was den Wert des Buches erhöht und das Nachschlagen sehr erleichtert, ist der Umstand, daß die verschiedenen Namen, welche manche Bischofsstühle bei den vielen Nationalitäten desselben Landes tragen, auch im Generalregister genau angegeben sind[1]); wobei es leichtbegreiflicher Weise auch vorkommt, daß sich nomina peregrina unrichtig geschrieben vorfinden, wie z. B. Eszergom für Estzergom (Gran).

Doch so willkommen auch die Dienste sind, welche dieser Index aller modernen Benennungen leistet, so können sie die Nachtheile nicht aufwiegen, welche aus dem Mangel eines eigenen alphabetischen Verzeichnisses aller lateinischen kirchlichen Namen der Diöcesen entspringen. Ohne einen solchen alphabetisch geordneten Index der kanonischen Titel der Kirchen werden viele Leser, die Aufschluss über die in den römischen Documenten vorkommenden Kirchen suchen, mit Werners Orbis wenig anfangen können. Oder wie soll zB ein junger, deutscher Theolog errathen, daß Buscoducum unter s'Hertogenbosch, Flumen rapidum unter Grand-Rapids, Petricola unter Little Rock, Apua unter Pontremoli, Green Bay unter Sinus viridis. Pharus unter Lesina, Anicium unter Le Puy; Bolivarum unter Riobamba zu suchen seien? Im Interesse des ausgezeichneten Buches

[1]) ZB. Blasiu (rumänisch), Balázsfalva (ungarisch), Blasendorf (deutsch); Oradea mare (rumän.), Nagy-Várad (ungar.), Großwardein (deutsch); Liège, Lüttich, Lyik.

Digitized by Google

und der wissbegierigen Leser wünschen wir, daß dieser so nothwendige Index noch für die jetzige Ausgabe des Orbis gedruckt und dem bereits vorhandenen Verzeichnis beigefügt werde. Zur Anfertigung des kanonischen Index bemerken wir noch, daß der lateinische Name der neuerrichteten Diöcese St. Cloud in Amerika (S. 236) nicht Sancti Claudii, sondern Sancti Clodoaldi ist, daß aber der Verfasser keine Schuld an diesem Irrthum trägt, da er aus Amerika selbst herstammt wie wir an einem anderen Orte nachgewiesen haben.[1])

Rücksichtlich der Vereinigten Staaten Nordamerikas hätten wir noch den ferneren Wunsch gehabt, daß auch die zahlreichen Christen der verschiedenen orientalischen Riten angegeben worden wären, so wie es bei der Beschreibung der Diöcesen von Oesterreich-Ungarn geschehen ist. Die griechisch-katholischen Kirchen, die von Geistlichen unserer Monarchie versehen werden, haben wir zwar selbst schon angegeben[2]); auch hat die Ἀλήθεια ἐκκλησιαστική sich wiederholt mit den Niederlassungen der griechischen Kaufleute (τῶν ἐν Ἀμερικῇ πραγματευομένων ἀνατολικῶν) und ihrer kirchlichen Organisation und Constituierung von größeren Ἐφημεριακαὶ ἐκκλησίαι (Pfarrkirchen) und kleineren Ἀδελφότητες und κοινότητες beschäftigt; desgleichen ist auch in jüngster Zeit noch in der Revue des églises d'Orient von den aus Asien eingewanderten Mitgliedern morgenländischer Kirchen gehandelt worden. Eine vollständige, übersichtliche Zusammenstellung der orientalischen Christen in der neuen Welt ist jedoch unseres Wissens noch nirgends erschienen. Für eine solche Veröffentlichung kann es aber wohl keinen geeigneteren Ort geben, als Werners Orbis terrarum catholicus sive totius ecclesiæ catholicæ et occidentis et orientis conspectus.

N. Nilles S. J.

Wie dachte Papst Gregor VII über den Ursprung und das Wesen der weltlichen Gewalt? Bei Ranke, Englische Geschichte 1^4, 54 heißt es: ‚Ob die menschlichen Staatsverbindungen überhaupt auf einem ursprünglichen Vertrag beruhen, ist eine Frage der speculativen Politik, der wir ihre Lösung überlassen.' Die Frage nach der Grundlage der menschlichen Staatsverbindungen hängt offenbar eng zusammen mit der Frage über den Ursprung der weltlichen Macht. Nach Ranke gehört also auch sie in das Gebiet der speculativen Politik, der er die Lösung überlässt. So in seiner englischen Geschichte. Anderswo übernimmt Ranke selbst die Rolle des speculativen Politikers und er-

[1]) Commentar. in concil. baltimor. II 382. [2]) L. c. 160—161.

Digitized by Google

klärt, daß die ‚königliche Gewalt auf göttlichem Rechte beruhe. Oder welcher Ursprung, welche Bedeutung wohnten ihr sonst bei?' (Die römischen Päpste 2², 123; vgl. ebd. 128 und Weltgeschichte 7¹⁻³, 312).

‚Dagegen aber dürfte man wohl behaupten, daß die englische Verfassung, wie sie sich allmählig bildete,' also auch das englische Königtum, ‚den Charakter des Vertrages annahm' (Englische Geschichte 1⁴, 54). Wir haben es folglich hier mit einer Art von Volkssouveränität zu thun, von der Ranke sagt, daß sie die herrschende Lehre der Jesuitenschulen im 16. und 17. Jahrhundert gewesen sei, demokratisch, antinational, aber fesselnd durch unerklärlichen Zauber usf. (Die römischen Päpste 2³, 124 f.). Es ist nicht der einzige Fall von Unklarheit in der Rankeschen Darstellung.

Wie dachte nach der Auffassung des Altmeisters Gregor VII ‚der größte Hierarch, der je gelebt hat' (Weltgeschichte 7 ¹⁻³, 300), von dem Ursprung der weltlichen Macht? Nach Ranke leitete Gregor VII die königliche Würde nicht vom Volke, nicht von Gott, sondern von menschlicher Ueberhebung her, die bischöfliche hingegen sei eine Institution Gottes (ebd. 310). Diese Lehre gilt als die speculative Vorbedingung zu Gregors angeblichem Riesenplan einer Welttheokratie. ‚Das hierarchische System Gregors beruht auf dem Bestreben, die klerikale Gewalt zur Grundlage des gesammten menschlichen Daseins zu machen.' Es enthält die ‚exorbitantesten Ansprüche, die um so mehr auffallen, als sie aller Begründung entbehren' (ebd.; vgl. Die römischen Päpste 1³, 19).

Ausführlicher als bei dem protestantischen Historiker findet sich der gleiche Gedanke niedergelegt in Janus, Der Papst und das Concil, S. 164 f.: ‚Bei Innocenz III wie bei Gregor VII liegt die Vorstellung zu Grunde, daß alle weltliche nicht von Priestern bekleidete Würde und Gewalt etwas nicht recht in den göttlichen Weltplan Passendes, durch menschliche Thorheit und Sündhaftigkeit zwischen hinein Gekommenes, und nur das Priestertum allein von Gott eigentlich gewollt und gestiftet sei. Gregor — freilich im directen Widerspruche gegen die evangelische Lehre von der göttlichen Einsetzung der Obrigkeit — hat geradezu erklärt, daß auf Anstiften des Satans die königliche Gewalt von solchen, die nichts von Gott gewußt und von allen Lastern erfüllt gewesen, aus blinder Herrschbegierde unter den bis dahin gleichen Menschen aufgerichtet worden sei'. Also auch nach Janus leitete Gregor VII die königliche Würde, alle weltliche Machtbefugnis nicht von Gott, sondern vom Bösen, von der Sünde, vom Teufel her, sie sei durchweg schlecht; und dieser Theorie habe sich der Papst bedient, um die absolute Weltherrschaft der Kirche, die Unterjochung der Könige und Großen dieser Erde unter das Regiment Roms durchzusetzen, um

Digitized by Google

die ‚vollkommene Omnipotenz des Papstes' (Ranke, Weltgeschichte, 7 1–3, 311), der von Gott ist, über den Staat, der vom Teufel ist, zu begründen.

Es scheint nicht schwer, aus den Schriften Gregors jenen Satz des Janus und die Behauptung Rankes zu beweisen.

Der französische Mönch Hugo von Sancta Maria aus dem Benedictinerkloster Fleury beginnt seine Abhandlung ‚Ueber die königliche Macht und die priesterliche Würde'[1]) so: ‚Ich weiß in unserer Zeit einige, welche meinen, daß die Könige ihren Anfang nicht von Gott, sondern von denen nahmen, die, ohne Gott zu kennen, durch Stolz, Raub, Treulosigkeit, Mord, kurz, durch fast alle Verbrechen, bei Beginn der Welt auf Anstiften des Teufels in blinder Gier und in unsagbarer Vermessenheit oder Verwegenheit lüstern waren nach der Herrschaft über ihres Gleichen'[2]). Dieser Satz ist nahezu wörtlich der Briefsammlung Gregors VII entnommen und steht in dem vielbesprochenen zweiten Schreiben dieses Papstes an Bischof Hermann von Metz[3]). Das wichtigste freilich, der kleine Zusatz ‚nicht von Gott', fehlt im Original, er wurde von Hugo eingeschwärzt. Der Mönch von Fleury bedurfte der Fälschung, um seine Anklage gegen Gregor und andere, die es mit ihm hielten, zu verstärken: Quorum sententia quam sit frivola, liquet apostolico documento, qui ait: Non est potestas nisi a Deo. Quae enim sunt, a Deo ordinatae sunt (Rom. 13, 1). Von dieser Schrift Hugos, die zum Zweck wirksamer Propaganda (s. Prolog) dem cäsareopapistischen König Heinrich I von England gewidmet ist und vor allem an erstaunlicher Begriffsverwirrung leidet, sagt Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen 2 5,189, sie sei ein Werk, in welchem der Verfasser ‚mit bemerkenswerter Kühnheit und Klarheit der priesterlichen Ueberhebung gegenüber die Berechtigung der königlichen Autorität vertrat.'

Man hat zur Erklärung der Worte Gregors darauf hingewiesen, daß die obrigkeitliche Gewalt immerhin von Gott stammen könne, daß aber trotzdem der einzelne Regent nicht gerade unmittelbar von Gott sein muss. Man hat ferner den großen Unterschied betont, der zwischen folgenden zwei Sätzen besteht: Könige und Herzöge haben ihren Anfang von denen genommen, welche sich durch Stolz die Herrschaft über ihres Gleichen angemaßt, und: Die weltliche Gewalt hat ihren Ursprung im Bösen. Der Papst sage keineswegs, daß die weltliche Gewalt

---

[1]) Geschrieben zwischen 1100 und 1106. [2]) *Baluzii* Misc. 4 (Paris 1683) 12. [3]) Registr. 8, 21, dat. 1081 März 15, bei *Jaffé*, Bibliotheca rerum Germanicarum II: Monumenta Gregoriana S. 457.

Digitized by Google

schlechthin vom Bösen sei, er rede nur von der weltlichen Gewalt, insofern sie in diesem oder jenem Herzog verkörpert sei. Nun, mit diesen Deutungen dürfte die Schwierigkeit nicht ganz gelöst sein. Denn an anderen Stellen scheint Gregor VII doch von der weltlichen Gewalt überhaupt in demselben Sinne zu sprechen, wie hier von einzelnen Königen und Herzögen. Dem oben angeführten Satze geht folgender voraus: ‚Soll eine Würde, welche von den Kindern dieser Welt, die obendrein von Gott nichts wußten, erfunden wurde, nicht unterthan sein jener Würde, welche die Vorsehung des allmächtigen Gottes zu ihrer Ehre erfand und der Welt gnädigst schenkte?' Ferner schreibt der Papst in dem ersten Brief an den Bischof Hermann von Metz: ‚Vielleicht glaubt man, daß die königliche Würde über die bischöfliche erhaben sei. Aber aus ihrem Ursprung mag man abnehmen, wie sehr beide von einander verschieden sind. Jene, die königliche Würde, erfand der menschliche Stolz, diese, die bischöfliche, ward geschaffen durch die göttliche Liebe'[1]). Es geht durchaus nicht an, diese Worte von dem Mißbrauch zu verstehen, dem die königliche Würde, die weltliche Macht ausgesetzt ist, von dem Stolz und von der Anmaßung tyrannischer Regenten. Denn es handelt sich in den angeführten Worten um die Entstehung der bischöflichen und der königlichen Würde. Die Entstehung jener erklärte Gregor VII durch die göttliche Liebe, diese durch den menschlichen Stolz. Also in irgend einem Sinne ist die weltliche Gewalt selbst, nicht blos insoweit sie verkörpert ist in diesem oder jenem Fürsten, nach Gregor VII zurückzuführen auf Leidenschaft und Sünde, wenn man will, auf den Teufel.

Was läßt sich darauf sagen? Zunächst verräth es wenig Kenntnis des Thatbestandes, wenn man mit sittlicher Entrüstung verkündet, daß ein Höllenbrand kommen mußte, um die Beziehung zwischen Obrigkeit und Sünde, zwischen Staat und Teufel aufs Tapet zu bringen. Gregor VII ging in den Spuren des hl. Augustinus, Gregor I und anderer durchaus bewährter Schriftsteller[2]). Denn das christliche Bewußtsein hat immer die bürgerliche Ordnung in dem Charakter, wie die Wirklichkeit sie enthält, als Folge des Sündenfalles betrachtet'[3]). Mehr noch. Das Verhältnis des Staates zum Bösen wird auch von solchen betont, welche einem Gregor VII und seinen Grundsätzen sehr fern standen, von Männern, deren Lebensaufgabe mit der Bekämpfung

[1]) Registr. 4, 2, dat. 1076 Aug. 25, bei *Jaffé*, Mon. Greg. S. 243. [2]) Vgl. *Bianchi*, Della potestà e della politia della chiesa 1 lib. 2 § 10 n. 2. Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat S. 460 f. Theodor Meyer S. J., Institutiones juris naturalis pars I 346. A. Weiß, Apologie 2², 9 ff. [3]) Friedrich Julius Stahl, Die Philosophie des Rechtes 2², 1 S. 153.

Digitized by Google

des Papsttums zusammenfiel. Marsilius von Padua, der Günstling Ludwigs des Baiern, verfocht zwar die Lehre, daß der Primat und die gesammte kirchliche Verfassung nicht göttlichen Rechtes sei, daß dem Kaiser die Befugnis zustehe, den Papst einzusetzen und abzusetzen, über das Kirchengut zu verfügen uff., betreffs des Staates aber, den er doch von dem Standpunkte seiner politischen Schriftstellerei als allmächtig hinstellt, sagt Marsilius, er wäre überflüssig, wenn Adam nicht gesündigt hätte[1]). Den religiös-politischen Umsturzmännern des 16. Jahrhunderts rühmt man nach, daß sie ‚im äußersten Gegensatz zu Augustinus es gerade zu ihrer Aufgabe gemacht hatten, der weltlichen Gewalt denselben göttlichen Charakter zu vindicieren als der christlichen. Trotzdem erklärt Luther den Staat für das Reich der Sünde. ‚Vor der Sünde gab es keinen Staat, denn er war nicht nöthig. Ist ja doch der Staat ein nothwendiges Heilmittel der verdorbenen Natur. Denn der unsteten Leidenschaft muss durch Gesetze und Strafen gesteuert werden. Daher nennt man den Staat mit Recht das Reich der Sünde . . Wären also die Menschen nicht durch die Sünde schlecht geworden, so wäre der Staat nicht nöthig. Adam hätte sammt seinen Nachkommen in größtem Frieden gelebt und mit der Bewegung eines Fingers mehr ausgerichtet, als jetzt alle Schwerter, Kreuze und Henkerbeile imstande sind.‘ ‚Selbst noch der erste Begründer heutiger Aufklärung, Thomasius († 1728), untersucht in einer detaillierteren Ausführung, als man sie billigen kann, welches die Verhältnisse des paradiesischen Zustandes gewesen wären, im Gegensatze des bürgerlichen Zustandes, der durch Adams Fall eingetreten, und leugnet so bestimmt und allgemein wie Luther den Staat für den ersteren‘[2]). Es ist also unhistorisch, was man gesagt hat, die Beziehung zwischen Obrigkeit und Sünde sei den Päpsten Gregor VII und Innocenz III originell. Gedanken, welche an Gregors Sätze anklingen, finden sich auch bei seinen ingrimmigsten Feinden. Aber freilich, die Uebertreibungen dieser haben sich die Päpste nicht zu Schulden kommen lassen. Was im besonderen Gregor VII über den Gegenstand sagt, ist auch dort, wo er sich der stärksten Ausdrücke bedient, völlig verschieden von dem, was Marsilius von Padua, Luther, Thomasius ua. behauptet haben. Er leugnet nicht, daß es eine Obrigkeit gegeben hätte, wenn Adam nicht gesündigt. Und mit Recht. Denn Staat und Obrigkeit wurzeln nicht sowohl in der gefallenen Natur, als in der menschlichen Natur schlechthin[3]). Der Papst behauptet nur, daß das gegenwärtige staatliche

[1]) Bei Stahl aaO. [2]) Ebd. Ueber Luthers Ansicht von dem Zweck der Obrigkeit vgl. auch ed. Wittenberg, Lufft 5 (1552) 23ᵇ und 68, ferner diese Zeitschrift 14 (1890) 617 ff. [3]) Vgl. *Costa-Rossetti S. J.*, Philosophia moralis² 577 ss.

Digitized by Google

Regiment mit all seinen Gewaltthätigkeiten durch die Sünde verschuldet worden, daß es mit der Sünde durch den Teufel in die Welt gekommen sei. Es ist nichts weiter als der Ausdruck des christlichen Bewußtseins, auch der ältesten Zeit. Gfrörer kleidet die Ansicht Gregors VII in folgende Worte: ‚Im Anfang der Zeitlichkeit lebten die Menschen harmlos und ohne gewaltsame Herrschaft. Das älteste Königtum (vgl. Gen. 10, 8—10) entstand durch den Jäger Nimrod, der seine Mitbrüder, die ihm vorher gleichgestellt gewesen, unterdrückte, und bis auf den heutigen Tag bewähren sich die meisten Fürsten als echte Söhne dieses ihres Ahns'[1]). Drastischer noch sagt Luther: ‚Also daß Nimrod mit Gewalt ein Herr worden ist und Leute unter sich bracht mit Zwang, wie noch in allen Fürstenthumen geschieht. Denn es ist kein Fürst, der sich an seinem genügen lasse. So hat auch dieser von Anfang immer umb sich gefressen und ein gros Regiment unter sich bracht'[2]).

Trotz des Zusammenhanges, der nach christlicher Auffassung zwischen den gegenwärtigen staatlichen Verhältnissen und der Sünde des Menschen obwaltet, ist und bleibt doch auch in der bestehenden Rechtsordnung die Stellung der Obrigkeit und die königliche Würde von Gott gewollt. Es liegt darin nicht der geringste Widerspruch, ebenso wenig, wie es ein Widerspruch ist, daß die Verdunkelung des Verstandes und die Schwächung des Willens als eine Folge der Erbsünde gelten, Verstand und Wille aber auf Gott den Herrn zurückgeführt werden. Das Wesen eines Dinges und ihre Modalität können denn doch verschiedene Ursachen haben. Oder ist es ein Widerspruch, wenn der Apostel (Röm. 13, 1) sagt: ‚Es gibt keine Gewalt außer von Gott', und wenn der Herr selbst im ersten Buch der Könige 8, 7 ff. die Ablehnung der von ihm gesandten Richter des Volkes Israel und die Forderung eines Königs nach Art der Heiden tadelt?

Daß die königliche Würde, abgesehen von ihrer durch die Schuld des Menschen verursachten Erscheinungsweise, von Gott ist, das haben nicht erst die Protestanten klar gestellt (s. Ranke, Die römischen Päpste, 2 [6], 128 f.), das wußte bereits die ganze christliche Vorzeit, das wußte auch Gregor VII, der hierin nicht ‚in directem Widerspruch gegen die evangelische Lehre' stand, wie Janus S. 164 kritiklos behauptet. Zu gleicher Zeit, da Gregor die jetzige staatliche Ordnung durch die Sünde bedingt sein läßt[3]), spricht er mit Nachdruck die biblische Lehre von dem göttlichen Ursprung des Königtums aus. In einem Schreiben

---

[1]) Historisch-polit. Blätter 36 (1855 II) 519. [2]) ed. Wittenberg, Lufft 5 (1552) 68[a]. [3]) Die oben S. 166 ff. angeführten Stellen sind aus den Jahren 1076 und 1081.

Digitized by Google

an Heinrich IV dat. 1074 Dec. 7 sagt der Papst vom deutschen König: Quem Deus in summo culmine rerum posuit[1]). Dieselbe Wendung steht in einem Brief des Jahres 1075[2]) an denselben Fürsten. Nach Gregor VII hat die göttliche Vorsehung die Sorge für Dänemark dem König Harald übertragen, regni curam providentia divina commisit[3]). Wilhelm von England hat Gott der Herr aus Gnade zu einem gewaltigen König gemacht[4]). Einige Tage später heißt es in einer gleichfalls an Wilhelm gerichteten Bulle[5]), daß Gott der Allmächtige die apostolische und königliche Würde, welche beide jede andere überragen, dieser Welt gegeben habe, damit sie durch dieselben regiert würde. Im Anschluss an diese Worte bedient sich der Papst des für viele so anstößig gewordenen Bildes von Sonne und Mond. ‚Damit das fleischliche Auge', sagt Gregor, ‚die Schönheit der Welt zu verschiedenen Zeiten schauen könne, hat Gott der Herr zwei Leuchten angebracht, welche herrlicher sind, als alle anderen, die Sonne und den Mond; in gleicher Weise hat er Fürsorge getroffen, daß das Geschöpf, welches seine Güte in dieser Welt nach seinem Ebenbild geschaffen, von der apostolischen und von der königlichen Würde in verschiedenen Pflichtenkreisen geleitet werde, damit es nicht der Gefahr todbringenden Irrthums anheim falle'. In diesem Gleichnis ist allerdings der Vorrang der geistlichen Gewalt vor der weltlichen ausgedrückt; die Kirche wird mit der Sonne, dem luminare majus, der Staat mit dem Mond, dem luminare minus, verglichen (s. Gen. 1, 16). Aber das war die Auffassung des christlichen Mittelalters überhaupt. Was Gregor VII vorbringt, das hatte im wesentlichen schon sechs Jahrhunderte früher Papst Gelasius I 492—496 in einem Schreiben an den byzantinischen Kaiser Anastasius gelehrt (s. Mansi, Collect. Conc. 8, 30 ff). Dieselben Grundsätze theilte beim Antritt der Herrschaft Friedrich I Barbarossa in jenem Schriftstück, welches als sein Regierungsprogramm gelten konnte, dem er indes nur zu bald untreu wurde. Zwei Gewalten, sagte er, sind von Gott zur Leitung der Menschheit bestimmt, die heilige Auctorität der kirchlichen Oberhirten und die königliche Macht, und Barbarossa zeigte ernsten Willen, sich vor dem Priestertum in Gehorsam und Demuth zu beugen, ihm seinen Arm zu leihen[6]). Gregor VII steht also auf dem Boden der christ-

---

[1]) Registr. 2, 31, bei *Jaffé* 144. [2]) Registr. 3, 7, bei *Jaffé* 212 f. [3]) Dat. 1080 April 19, Registr. 7, 21, bei *Jaffé* 412 [4]) Dat. 1080 April 24, Registr. 7, 23, bei *Jaffé* 416. [5]) Dat. 1080 Mai 8, Registr. 7, 25, bei *Jaffé* 419. [6]) Cum enim duo sint, quibus principaliter hic mundus regitur, videlicet auctoritas sacra pontificum et regalis potestas, omnium Christi sacerdotum obedientiae devoti

Digitized by Google

lichen Weltanschauung, wenn er von einem Vorrang der geistlichen Gewalt redet.

Aber, sagt man, Gregor VII hat die Souveränität des Staates geleugnet. Man hat Gregor VII beschuldigt, daß er den Staat ungebührlich herabgedrückt, daß er den Staat in der Kirche habe aufgehen lassen. Man hat das Bild von Sonne und Mond in der Weise gedeutet, als sei dadurch den Herren dieser Erde jede Selbständigkeit, jeder innere Wert benommen. Der Mond so klein, die Sonne so groß, der Mond, an sich lichtlos, erhält sein Licht von der Sonne, der Mond ein Trabant der Erde, ein ausgekochter Krater, die Sonne eine ungeheure Feuerkugel und Mittelpunkt eines ganzen Systems — so nach Gregor VII Staat und Kirche. Unwürdige Consequenzenmacherei und nichts weiter. Es ist allerdings gewiss wahr, daß nach Gregor das öffentliche Gemeinwesen, der Staat, welcher aus der Natur herausgewachsen ist, in der gegenwärtigen Ordnung der Dinge erst dann ganz ist, was er sein soll, wenn er auch die Gesetze der Uebernatur in der Kirche praktisch anerkennt, und es ist wahr, daß sich der Staat durch diese praktische Anerkennung des in der Kirche niedergelegten göttlichen Gesetzes mit einem Glanz umgibt, den ihm sonst nichts verleihen könnte. Unwahr indes ist es, daß Gregor VII mit jenem Gleichnis von Sonne und Mond die Souveränität des Staates in seiner Sphäre leugnen wollte. Der Papst sagt das Gegentheil. Papst und Könige, beide von Gott, stehen an der Spitze der Christenheit, auf daß diese ‚durch die apostolische und durch die königliche Würde in verschiedenen Pflichtenkreisen geleitet werde'. Qua tamen majoritatis et minoritatis distantia religio sic se movet christiana, ut cura et dispensatione apostolica dignitas post Deum gubernetur regia[1]). Diese Worte enthalten nicht etwa den Plan eines ‚geistlichen Kaisertums', dem alle Könige dieser Erde im Vasallenverhältnis unterworfen sein sollen. Gregor VII will sagen: Auch der souveräne Fürst muss als Fürst nach dem Glauben handeln, ein treuer Sohn der von Christus gestifteten römisch-katholischen Kirche sein, wenn er einmal vor dem Richterstuhl Gottes bestehen will, wie der Papst im Folgenden ausführt. Also wieder nichts anderes als was die Welt längst geglaubt hat. Denn man hatte immer geglaubt, daß es auch für Kaiser und Könige keinen anderen Weg zum Himmel gebe, als durch die Kirche. Wer das Bild von Sonne und Mond weiter ausbeutet, der treibt die Sache auf die Spitze, legt in die Worte des Papstes einen Sinn, den er mit ihnen nicht verbunden hat, bedenkt

---

colla submittere parati sumus. Bei *Jaffé* Bibl. rerum Germanicarum 1, 500.

[1]) Bei *Jaffé*, Mon. Greg. 419.

Digitized by Google

nicht, daß jedes Gleichnis hinkt und schreibt Gregor VII astronomische Kenntnisse zu, die das elfte Jahrhundert nicht hatte. Gfrörer dürfte diesen Fehler begangen haben, wenn er durch Pressen der Ausdrücke zu dem Resultate gelangt, Gregor VII habe die gesammte christliche Welt in ein Lehensverhältnis zum hl. Stuhl bringen wollen, und zwar seien bereits ‚von früherer Zeit her die meisten Bausteine (zu jenem Plan) bereit gelegen, die Gregor während seines Pontificates zusammenfügte. Unmöglich ist es deshalb zu bezweifeln, daß schon im Augenblicke, da er Petri Stuhl bestieg, ja noch früher der ganze Bauriss fertig und abgeschlossen seiner Seele vorschwebte' (Historisch-polit. Blätter 36, 641). Mit demselben Recht einer gezwungenen Textdeutung wird sich aus den Worten des Papstes das Umgekehrte erschließen lassen, wenn man mit Knöpfler[1]) aus dem Gleichnis von den zwei Augen[2]) die Gleichberechtigung der beiden Gewalten ableiten wollte, da doch, wie aus dem Zusammenhang erhellt, durch dieses Bild zunächst nur die Eintracht von Kirche und Staat gezeichnet werden soll und für eine weitere Durchführung der Parallele kein Grund vorliegt. Wollte man in den Worten des Papstes etwas lesen, was dieser nicht ausdrücklich sagt, so wäre es das gerade Gegentheil von dem, was man darin gelesen hat. Gregor verlangt nicht irgend welche Eintracht der beiden höchsten Gewalten, sondern die Eintracht in pura religione. Normgebend für die Reinheit der Religion ist aber und war immer die Kirche. Der Friede zwischen Staat und Kirche ist also nach Gregor dadurch bedingt, daß sich in Sachen der Religion die weltliche Macht der geistlichen unterordnet, ein Verhältnis, durch welches ein gleichberechtigtes Nebeneinander ausgeschlossen ist.

Emil Michael S. J.

Abergläubische Verehrung der vierundzwanzig Aeltesten der Apokalypse zu Anfang des 15. Jahrhunderts. Die Handschrift XI 115 der Stiftsbibliothek St. Florin enthält fol. 321ᵃ—325ᵃ ein Schreiben des Decans und der Magister der theologischen Facultät in Wien an den Archidiakon in Obersteiermark vom 17. October 1421[3]), welches über eine abergläubische Verehrung der vom

---

[1]) In der zweiten Auflage von Hefeles Conciliengeschichte 5, 21. In der ersten Auflage S. 17 steht der Satz nicht. [2]) Registr. 1, 19 dat. 1073 Sept. 1, bei *Jaffé*, Mon. Greg. 33. [3]) Venerabili, provido ac sollicito viro domino . . (der Name ist nicht genannt) in superiori Styria archidiacono. Decanus et magistri sacrae theologiae universitatis studii Wiennensis jugem caritatis affectum etc. — Datum

Digitized by Google

hl. Apostel Johannes Apok. 4, 4 erwähnten vierundzwanzig Aeltesten einige für die Geschichte des religiösen Lebens im 14. Jahrhundert nicht uninteressante Mittheilungen macht. Es entstand diese Verehrung in Obersteiermark, und namentlich in Judenburg wurde sie gepflegt. Man hielt diese vierundzwanzig Aeltesten, wie sie Johannes in der Vision sah, für eine besondere Ordnung der Heiligen, verschieden von den Patriarchen, Propheten, Aposteln usw. und glaubte daher sie auch besonders verehren zu müssen. Es wurde ein eigenes Messformulare verfasst und Priester ließen sich herbei, beim heiligen Opfer dieses Formulare zu gebrauchen. Die Vierundzwanzig wurden auch in Gemälden dargestellt und man legte ihnen erdichtete Namen bei. Ihnen zu Ehren zündete man Kerzen an und dabei war man der Meinung, es müsste eine bestimmte Zahl, eine bestimmte Weise und Zeit des Anzündens sein, um von den Verehrten das zu erreichen, um was sie gebeten würden. Auch andere, nicht näher bezeichnete Ceremonien kamen vor. Diese willkürliche und abergläubische Verehrung ging so weit, daß sich damit auch lächerliche Ansichten über die Bedeutung jener Aeltesten verbanden, die aber zugleich Irrthümer gegen den Glauben und Blasphemien involvierten. Die Leute glaubten nämlich, Gott halte an den Donnerstagen der Quatemberzeiten mit den Vierundzwanzig Berathung darüber, was im nächsten Quartal geschehen solle, Gott bestimme da erst zum ersten Male, wer in diesem Quartale sterben, wen Glück und Unglück treffen solle. Deshalb verehrte man sie besonders an jenen Donnerstagen. Darüber nun, wie man die ganze Sache beurtheilen solle, waren die Meinungen getheilt, und da das Schreiben der Facultät von Aergernissen redet, welche dieses Auseinandergehen der Ansichten verursachte, müssen wir wohl annehmen, daß auch die geistlichen Kreise hierin nicht einig waren. Daher wandte man sich an die theologische Facultät in Wien um ein Gutachten, welches dieselbe auch in dem hier als Quelle dienenden Schreiben abgab[1]),

---

Wiennae in ducali collegio in nostra generali congregatione super hoc solemniter celebrata anno Domini MCCCCXXI, XVII. die mensis Octobris sub nostri sigilli appensione ad maiorem certitudinem praescriptorum.

[1]) Quia igitur nuper ad congregationem nostram veridicorum deducebatur relatibus, quod in nonnullis locis vestri archidiaconatus et nominatim in Judenburga zizaniorum sator pestiferum quemdam errorem severit et in plurium corda fidelium fixis radicibus plantaverit, ut firmiter credant, quod Dominus Deus cum viginti quatuor senioribus quos b. Johannes Apoc. 4°. capitulo commemorat singulis feriis quintis quatuor temporum quasi ad judicium resideat et cum eis consilietur de futuris agendis per quartam anni proxime subsequentem quodque circa unumquemque hominem tunc primo praeordinet, an in

Digitized by Google

worin die Irrthümer nachgewiesen werden und gezeigt wird, daß die vierundzwanzig Aeltesten keine besonderen Heiligen sind und die Verehrung derselben gegen die kirchlichen Bestimmungen über den Cult der Heiligen verstoßen. Der Archidiakon wird gebeten, den Pfarrern und deren Stellvertretern in seinem Gebiete zu befehlen, den Inhalt dieses Gutachtens, da, wo es zur Ausrottung dieser Verehrung und der damit verbundenen Irrthümer angemessen sei, in den Predigten zu benützen.[1])

St. Florian. Hugo Weishäupl Can. Reg.

Indem wir dem Herrn Einsender voranstehender, interessanter Mittheilung unseren schuldigen Dank erstatten, erlauben wir uns, zur

---

eadem quarta moriturus sit, an victurus aut quid aliud circa ipsum futurum sit prosperi vel adversi, et quod dicti homines credant antedictos viginti quatuor seniores fore quosdam speciales sanctos constituentes quemdam sanctorum ordinem ab apostolorum, prophetarum et aliorum sanctorum ordinibus distinctum et insuper quod occasione horum aliqui simplices et indocti praedictos viginti quatuor seniores pingi faciant sub certis imaginibus et cum nominibus ignotis ipsis in nulla scriptura appropriatis ac per speciales missas quas de ipsis nescimus per quos aut cujus auctoritate compositas habent et per quasdam speciales ceremonias colant et coli faciant credentes se ex hoc per eorum suffragium in suis negotiis certitudinaliter prosperari. Et maxime in praedicta feria quinta eos colunt et coli faciunt, ut tunc ipsis tamquam speciales Dei consiliarii propitii sint et eis pro futura quarta prospera impetrentur. Fuit itaque nobis supplicatum, quatenus de hac re aliquid scriberemus ex quo veritas pateret et tollerentur scandala quae nonnumquam circa hoc ex diversa diversorum sententia orientur, sicut et in praefata civitate Judenburgensi referebatur noviter accidisse . . Male agunt quidam sacerdotes qui missam specialem de viginti quatuor senioribus et quos in eadem invocant tamquam speciales sanctos publice legunt et cantant . . Certos se reputant, quod per talem modum colendi, scilicet certo numero candelarum certo modo accensarum et cum certis orationibus et missis ab eis obtineant quod petunt, et credunt se non certitudinaliter obtinere, si essent candelae plures aut pauciores aut aliter vel alio tempore accensae.

[1]) Rogantes vos ac hortantes ex intimis cordium, quatenus juxta vestri officii debitum vobis commissarum animarum saluti providere curetis districte praecipiendo rectoribus parochialium ecclesiarum vestri archidiaconatus aut eorum vices gerentibus, in quorum plebibus praefatum errorem disseminatum noviter et praecipue in Judenburga, ubi ex errore praedicto etiam ultra animarum pericula dissensionis scandala referuntur fuisse exorta, totiens curent subscriptam veritatis sententiam in publicis praedicationibus ad notitiam suarum plebium deducere, quotiens pro extirpatione praefati erroris et scandalorum hinc ortorum sedatione noverint opportunum

Digitized by Google

Information derjenigen unſerer Leſer, die weniger Zeit haben, ſich mit dem Studium der Heortologie zu befaſſen, kurz folgende Bemerkungen hinzuzufügen.

Bezüglich der zwei apokalyptiſchen Feſte, der 24 Aelteſten und der 4 unkörperlichen Thiere, iſt, wie bei den meiſten anderen volksthümlich gewordenen religiöſen Feiertagen, das Weſen, der eigentliche Gegenſtand des Feſtes von den populären unkirchlichen Zuthaten zu unterſcheiden. Das Feſt der 24 Aelteſten — und das nämliche gilt von dem der 4 unkörperlichen Thiere — iſt in vielen orientaliſchen Kirchen von altersher als ein echtes, katholiſches Feſt begangen worden und wird auch heutzutage noch zB. von den katholiſchen Kopten und Abyſſiniern nach ihren eigenen liturgiſchen Büchern gefeiert, wie aus unſerem Kalendarium utriusque ecclesiae II 641 zu entnehmen iſt.

In dem officiellen Kirchenkalender iſt es auf den 24. Hator oder November angeſetzt und heißt in der authentiſchen lateiniſchen Ueberſetzung: Festum viginti quatuor seniorum in circuitu sedis throni Dei sedentium, Feſt der 24 Aelteſten, welche um den Thronſeſſel Gottes ſitzen. Nach dem Συναξάριον (lectio propria festi) bilden dieſe geiſtigen, körperloſen Prieſter eine eigene Ordnung der Seligen im Himmel, die über alle anderen Claſſen der Heiligen und Engel erhaben iſt, weil ſie Gott am nächſten ſtehen. Sie ſind als Vermittler zwiſchen Gott und den Menſchen aufgeſtellt. In den Händen haben ſie Rauchfäſſer mit wohlriechendem Weihrauch, um anzudeuten, daß ſie Gott dem Herrn die Gebete der Heiligen darbringen. Und die Lehrer der Kirche, ſo ſchließt das Συναξάριον, haben nach ihren Ermittelungen aus der h. Schrift in der apoſtoliſchen Ueberlieferung dieſes Feſt zum Andenken an die 24 Aelteſten, als an unſere geiſtigen Prieſter, angeordnet.

In den übrigen Theilen der liturgiſchen und kanoniſchen Gebete des Tages iſt das ſchönſte und erhabenſte verwertet, das ſich in der h. Schrift über den Thron Gottes und die ihn umſtehenden Seligen vorfindet. Die erſte Veſper, die ſogenannte Ἀκολουθία τοῦ ἑσπερινοῦ fängt ſchon mit den Worten des Pſalmes an: Dominus in coelo paravit sedem suam, et regnum ipsius omnibus dominabitur (102, 19); die ἀκολουθία τοῦ ὄρθρου oder das officium matutinum weiſt auch auf die prieſterliche Eigenſchaft der Aelteſten hin durch den Vers: Sacerdotes tui induantur justitiam, et sancti tui exultent (ps. 131, 9); in der Liturgie wird das Evangelium vom letzten Gerichte, aus Matth. 29, 31—46, geſungen: Quum venerit filius hominis in majestate sua, et omnes angeli cum eo, tunc sedebit super sedem majestatis suae etc. Hiebei ſoll namentlich in Erinnerung gebracht werden, daß, wie es an einer anderen Stelle heißt, ‚unſere guten Werke nur durch die Vermittelung der 24 Aelteſten hinauf zu Gott gelangen.‘

Digitized by Google

Die übrigen drei Lesungen aus dem neuen Testamente (Act. 15, 23 ss. 1 Tim. 5, 17 ss.; 1 Petr. 5, 1 ss.) zielen dahin, uns Achtung und Liebe zu den πρεσβύτεροι einzuflößen und von der Betrachtung der Aeltesten in der Kirche Gottes auf Erden zur Verehrung der ‚24 unkörperlichen seniores' im Himmel zu erheben.

Diese wenigen Bemerkungen über das kirchliche Fest der 24 Aeltesten[1]) mögen hinreichen, um den Nichttheortologen über die oben mitgetheilte Art der Verehrung derselben zu orientieren. Wer nähere Aufschlüsse zu haben wünscht, der vergleiche die in unserem Kalendarium II 645 angeführten Quellen.

Das andere apokalyptische Fest, das der vier körperlosen Thiere ist am 4. desselben Monates Hator oder November angeordnet. Im officiellen Kalender führt es den Titel: Festum quatuor animalium incorporeorum; zuweilen ist statt Animalia incorporea zu lesen Equi cherubini oder cherubinici. Ueber die Bedeutung des Festes sagt das Συναξάριον des Tages: ‚Viele ältere und neuere Schriften bezeugen das hohe Ansehen dieser vier Thiere, und daß der Herr sie in seine Nähe gestellt hat, damit sie ihn für die Geschöpfe bitten. So bittet das mit dem Gesicht des Menschen für das Menschengeschlecht; das mit dem Gesicht des Löwen für die wilden Thiere; das mit dem Gesicht des Stieres für die vierfüßigen (Haus-)Thiere; das mit dem Gesicht des Adlers für die Vögel. Sie sind in der Nähe Gottes mächtiger als alle Kräfte des Himmels. Ihre Fürbitte bei Gott sei mit uns. Amen.

Auch über dieses Fest sind die angegebenen Quellen zu consultieren, besonders de Lagarde, Orientalia S. 17, wo die neun τμήματα, sectiones, oder biblischen Lesestücke des kanonischen Festofficiums aus einem ägyptischen Codex genau verzeichnet sind.

N. Nilles S. J.

Ueber die Chorbischöfe des 8. und 9. Jahrhunderts. Weizsäcker hat in seiner Schrift: Der Kampf gegen den Chorepiskopat im 9. Jahrhundert (S. 4) die Behauptung aufgestellt, die Zeit, welcher der Verfasser der pseudoisidorischen Decretalen angehört, habe Chorbischöfe, die auf dem Land residieren, nur aus historischer Erinnerung gekannt. Ihm folgten hierin Wandinger (Kraus, Realencyklop. d. christl. Alterth. I 211), und Hinschius (System d. KR. II 165 und 169[6]), welch letzterer einen wesentlichen Unterschied zwischen den Chorbischöfen der alten Kirche und denen des 8. und 9. Jahrh. darin erkennen will, daß jene abgegrenzten Landdistricten vorgesetzt waren, diese

[1]) Nicht zu verwechseln mit dem herrnhuterischen Aeltestenfest, wovon weiter unten.

Digitized by Google

dagegen ohne bestimmten Wirkungskreis den Hauptbischöfen zur Seite standen.

Es ist nun kein Zweifel, daß es in der genannten Zeitperiode in den Bischofsstädten residierende Chorbischöfe gab, noch auch, daß diese den spätern vicarii in pontificalibus in vielen Stücken zu vergleichen sind; aber es ist nicht in Abrede zu stellen, daß die Chorbischöfe vielfach ihren Sitz in einem Landstädtchen hatten[1]). Auch bekämpft Pseudoisidor die Residenz der Chorbischöfe auf dem Lande mit solcher Heftigkeit, daß sich nicht annehmen läßt, er sei dabei lediglich von ‚historischen Reminiscenzen' geleitet gewesen[2]). Für diese Auswahl des Wohnsitzes kann kaum ein anderer Grund maßgebend gewesen sein, als der, daß sie hier ihrem Wirkungskreise näher waren, dieser sohin einen eigenen Sprengel innerhalb der Diöcese umfaßte.

Für Zuweisung bestimmter Districte an Landbischöfe sprechen indes auch ausdrückliche Zeugnisse. In den Beschlüssen der Aachener Synode v. J. 836[3]) ist die Rede von parochiæ chorepiscoporum, neben den parochiæ archipresbyterorum et archidiaconorum, unter welch letzteren für die damalige Zeit zweifelsohne abgegrenzte Bezirke zu verstehen sind. In Reims hatte in der ersten Hälfte des 9. Jahrh. jeder der beiden Chorbischöfe eine eigene ‚regio'[4]); dem Chorbischof Reginher in der Mainzer Diöcese ist ‚eine Herde anvertraut'[5]). Endlich scheint beachtenswert, daß Pseudoisidor es für nothwendig findet, folgende Anmaßungen der Chorbischöfe durch die Bestimmungen des Conc. Hispalense zurückzuweisen: sed neque coram episcopo licere eis (scil. presbyteris nach dem Text des Synodalbeschlusses; Pseudoisidor aber dehnt denselben auch auf die Chorbischöfe aus) in baptisterium introire nec praesente antistite infantem tingere aut signare . . nec eo praesente sacramentum corporis et sanguinis Christi conficere nec eo coram posito populum docere vel benedicere aut salutare nec plebem utique exhortari[6]). Hätten sich wohl die Chorbischöfe so sehr über ihre Hauptbischöfe erheben können, wenn sie nicht ihre eigenen Bezirke gehabt hätten, in welchen sie sich als Ordinarien

[1]) Im Kloster Dijon, Diöcese Langres, residierten im 9. Jahrh. drei Chorbischöfe nach einander (*Mabillon*, Acta SS. saec. IV tom. II ed. Venet. p. 352 ss.); in der Diöcese Köln war auch in Bonn ein episcopus (Kirchenlex. II² 1092). [2]) zB. Ps. Damas.; Ps. Anacl. ep. 3 (*Hinschius*, Decret. Pseudoisid. 512. 82). [3]) c. 4 de vita et doctr. cleric. (Hard. IV 1396). [4]) cf. de ministr. Rem. eccl. (abgedruckt als Appendix zu *Flodoardi* hist. bei Migne PL 135, 409). [5]) *Rhabani Mauri* ad Reginh. chorep. resp. (Hard. V 1417). [6]) *Hinschius*, Decr. Pseudois. 439; vgl. Ps. Damas. und Ps. Leo l. c. 513 628.

Digitized by Google

gerierten und die Stadtbischöfe an bischöflichen Functionen zu hindern suchten?

Daraus darf geschlossen werden, daß die Chorbischöfe im 8. und 9. Jahrh. nicht selten eigenen Landsprengeln vorstanden.

Augsburg. Dr. A. Schröder.

Ueber die Recurspflicht im neuesten Absolutionsrechte. Absolutus, sub pœna reincidentiæ, saltem infra mensem per epistolam et per medium confessarii recurrat ad s. Sedem (Decret. s. Officii d. d. 23 jun. 1886). —

Exigat a pœnitente promissionem scribendi . . ad s. pœnitentiariam intra mensem et standi illius mandatis (Decret. s. Officii d. d. 7. novemb. 1888). —

Sic absoluti infra mensem a recepta absolutione per medium confessarii ad s. pœnitentiariam recurrere . . et mandatis ejusdem s. pœnitentiariæ desuper ferendis obedire teneantur, sub reincidentia, si contravenerint (Facult. episcoporum american.).

Das sind die Haupttexte, welche in Betracht zu ziehen sind, wenn es sich um die Lösung der Frage handelt, welcher Art der Recurs sei, den der aus einem dringenden Grunde durch den einfachen Beichtvater von einem päpstlichen Fall absolvierte Pönitent binnen Monatsfrist brieflich an den hl. Stuhl zu ergreifen hat. Absolutus per epistolam recurrat ad s. Sedem.

Es fehlt nicht an Gelehrten, welche von der Annahme ausgehen, das an erster Stelle erwähnte grundlegende Inquisitionsdecret vom 23. Juni 1886 sei gar nicht von der Befugnis zu directer Absolution von päpstlich reservierten Fällen zu verstehen; es könne deshalb die vom einfachen Beichtvater ertheilte Lossprechung nur eine indirecte sein, und so ergebe sich die Nothwendigkeit des Recurses von selbst, da ja die nur indirect nachgelassene Sünde stets noch direct der Schlüsselgewalt unterworfen werden müsse[1]).

Dagegen behaupten andere, nicht minder Achtung gebietende Fachmänner, durch das besagte Decret vom J. 1886 sei jedem Beichtvater die Befugnis zu directer Lossprechung von allen päpstlichen Reservatfällen unter den zwei angegebenen Einschränkungen zugestanden, daß nämlich einerseits ein dringender Grund vorliege und daß andererseits der Pönitent binnen Monatsfrist den hl. Stuhl um definitive Abso-

[1]) Vgl. Kölner Pastoralblatt, 1890, S. 149.

Digitized by Google

lution angehe. Auf die höchst bedeutsamen Folgen des so verstandenen Decretes ist bereits in dieser Zeitschrift 11 (1887) 383 f. von einem Vertreter dieser zweiten Interpretation aufmerksam gemacht worden.

Beiden Auslegungen ist das gemein, daß die Recurspflicht aus der Nothwendigkeit einer vom hl. Stuhle zu erlangenden, abschließenden Lossprechung hergeleitet wird, einer directen, wie die einen, einer definitiven, wie die andern meinen.

Dem entgegen steht eine dritte, von den beiden angeführten Meinungen ganz verschiedene Auffassung des in Betracht kommenden Gesetzes. Die Vertheidiger derselben lehren, es handle sich bei dieser Recurspflicht gar nicht um die Absolution vom bezüglichen Reservatfalle; die Lossprechung sei bereits durch den einfachen Beichtvater kraft der Absolutionsbefugnis vom J. 1886 direct und definitiv gegeben; deshalb beziehe sich die Verpflichtung, den hl. Stuhl anzugehen, blos auf die Einholung der päpstlichen Mandate d. h. jener besondern Weisungen, Anordnungen und Befehle des hl. Stuhles, welche der Pönitent sub pœna reincidentiæ genau zu beobachten hätte. So erkläre es sich, daß nach dem zweiten vorangeschickten Texte der einfache Beichtvater sich mit der promissio scribendi et mandatis standi begnügen könne; desgleichen seien auch nach dem dritten und letzten Texte beim Recurs nur die mandata sacræ pœnitentiariæ desuper ferenda einzuholen und so genau zu beobachten, daß die reincidentia eintreten würde, si contravenerint absoluti, wenn der bereits absolvierte denselben nicht nachkäme.

Dabei geben die Vertreter dieser Auslegung natürlich gerne zu, daß der Pönitent sich bei einem solchen Recurs wiederholt ex devotione Absolution erbitten könne, legen aber gegen die Annahme, daß aus dem Factum einer nochmaligen Absolution seitens der Pönitentiarie die Nothwendigkeit derselben gefolgert werden müsse, entschieden Verwahrung ein und halten auch deshalb die weitere Frage, ob der Pönitent sich eher um die Erlangung der Absolution in Forma commissoria als der in Forma gratiosa bewerben solle[1]), für gegenstandslos.

Was endlich die päpstliche Erledigung des vorgeschriebenen Recurses angeht, so hängt es natürlich von der Natur des bereits nachgelassenen Falles, so wie von den verschiedenen persönlichen und örtlichen Verhältnissen des Pönitenten ab, welcher Art die mandata desuper ferenda sein werden. Was die sacra pœnitentiaria namentlich in einer gewissen Gattung von Fällen anzuordnen pflege, und wie der Pönitent sich, im Falle der Unmöglichkeit, das ihm auferlegte mandatum

[1]) Diese Frage wird in der belgischen Nouvelle Revue théologique Bd. 22 ausführlich behandelt.

Digitized by Google

auszuführen, in einem zweiten Recurs um Dispens von der Verpflichtung des ersten Mandatums — gleichfalls sub reincidentia — zu bewerben habe: das ist bereits an einem anderen Orte als Illustration des an letzter Stelle angeführten amerikanischen Textes von uns mitgetheilt worden[1]).

N. Nilles S. J.

Das Verhältnis der griechisch-orthodoxen Kirche zum deutschen Protestantismus. Unter diesem Titel theilt das erste Heft des 16. Jahrganges der ‚Jahrbücher für protestantische Theologie', herausgegeben von Lipsius, Pfleiderer und Schrader, S. 148 einen im Sommer 1889 von Diomedes Kyriakos, Professor der Kirchengeschichte an der Universität Athen, ‚zu Jena in einem theologischen Freundeskreise gehaltenen' Vortrag mit, welcher das im Titel genannte Verhältnis mit so rührender und zarter Innigkeit schildert, daß eine Blumenlese der sich gegenseitig drängenden und in unendlicher Devotion auf einander gehäuften Liebeserklärungen nur äußerst genußbringend sein kann. Was diesem Vortrag einen durch und durch ‚wissenschaftlichen' Charakter verleiht, ist der Umstand, daß das Wort ‚wissenschaftlich' nahezu in jeder Zeile steht; der Redner selbst stellt sich ein vollgiltiges Wissenschaftlichkeitszeugnis dadurch aus, daß er von sich verkündigt: ‚Ich war Student in Erlangen, Leipzig und Wien'; gemeint ist natürlich die ‚deutsche Wissenschaft', welche die Wissenschaft per eminentiam ist. ‚Alle Theologen der christlichen Welt ehren mit Recht die deutsch-protestantische Theologie als die in der theologischen Wissenschaft die Hegemonie habende. Die meisten griechischen Theologen nicht blos von Hellas, sondern auch von Rußland, Rumänien, Serbien und von den übrigen orthodoxen Ländern sind Schüler von deutschen (protestantischen) Theologen gewesen'.

‚Das deutsche Volk ist überhaupt in den neueren Zeiten das Volk der großen Denker, wie die Griechen in den alten Zeiten'. ‚Die deutsch-protestantische Theologie wird von uns Orientalen viel mehr, als von den Katholiken geehrt und ihre Verdienste um das Christenthum werden bei uns gern anerkannt, 1. weil wir überhaupt freundlicher zu den Protestanten gesinnt sind als die Katholiken . . 2. weil wir denselben Feind mit ihnen haben, das Papstthum . . 3. weil der Geist unserer Kirche, freier als der der Katholiken, viel näher dem Protestantismus steht als man gewöhnlich annimmt'. Diese Freiheit wird durch sechs, zum Theil recht merkwürdige Gründe bewiesen: a. ‚wir haben keinen infalliblen

[1]) De judiciis ecclesiasticis, p. 116.

Digitized by Google

Papst', b. ‚die Lehre unserer Kirche wurde von den alten Vätern und Synoden nicht in allen Einzelheiten bestimmt', c. ‚Der Clerus ist bei uns mit Ausnahme der wenigen Bischöfe verheirathet', d. ‚Die Regierungen bei uns üben eine große Macht über die kirchlichen Angelegenheiten', e. ‚die orientalischen Mönche haben bei uns keine solche Macht über die kirchlichen Angelegenheiten, wie die mönchischen Orden in der römischen Kirche', f. ‚zu der freien Gesinnung unseres Clerus dient auch seine freie Bildung auf den Universitäten'. . . ‚Viele von den Professoren der Theologie bei uns sind Laien und die meisten haben in Deutschland studiert', zwei für Theologen der griechisch-orthodoxen Kirche unermeßlich wertvolle Empfehlungen auf einen Schlag. Der gerührte und rührende Redner ist besonders für den ‚großen Schleiermacher' begeistert, und vor allem hat er ‚die Schriften unseres Hase geliebt'. ‚Er hat etwas hellenisches'. Namentlich ehrt der Redner ‚die Jenenser Theologen wegen des streng, rein wissenschaftlichen Geistes, der ihre Theologie auszeichnet'. Um die Bescheidenheit und die kindliche Ehrfurcht vor der deutsch-protestantischen Theologie in keinem Punkte zu verletzen und sich doch der hohen Gönnerin nicht ganz unwürdig erscheinen zu lassen, macht Professor Diomedes Kyriakos die interessante Mittheilung, daß ‚der Clerus, besonders in Rußland, ziemlich wissenschaftlich gebildet wird'.

Die geistreiche Rede, welche sich durch ungeheuere Gedankentiefe und gänzliche Stillosigkeit auszeichnet, endet mit dem Wunsch von ‚Annäherung, Freundschaft und Friede zwischen den verschiedenen Kirchen'. Bekanntlich steht die orthodox-griechische Kirche auch zu den Altkatholiken in ‚freundlichen' Beziehungen.

Beda Rinz S. J.

Kleinere Mittheilungen. Paul de Lagarde hat eine Broschüre veröffentlicht: Ueber einige Berliner Theologen und was von ihnen zu lernen ist. Aus dem vierten Bande der Mittheilungen besonders abgedruckt, Göttingen 1890.

Die Schilderung des Geistes und Wirkens einst gefeierter Theologie-Professoren an der Berliner Universität, sowie zahlreiche theologisch-politische Erwägungen führen den Göttinger Gelehrten (S. 103) zu dem Satze: ‚Der erste Schritt zum Bessern muß die Einsicht sein, daß es mit dem Protestantismus vorbei ist.' Diese These wird unter der Versicherung, dieselbe schließe das Zugeständnis nicht aus, daß der Protestantismus für Deutschland eine Nothwendigkeit gewesen sei, durch folgende Gründe bewiesen:

Digitized by Google

‚Daß es mit dem Protestantismus vorbei ist, folgt aus der Thatsache, daß nicht einer von denen, welche die Richtigkeit meiner These leugnen, protestantisch in dem Sinne des Protestantismus selbst ist. Die Kirche der „Reformation" würde die sie jetzt Vertretenden ausstoßen'.

‚Es folgt aus der anderen Thatsache, daß es eine protestantische Theologie nicht gibt'.

Lagarde macht im besondern auf die ‚Werthlosigkeit der zur Zeit letzten, dem in der Agonie liegenden Protestantismus eingespritzten Oxygenladung' aufmerksam, und sucht seinen Satz an der gegenwärtig so gerühmten Ritschl'schen Theologie zu erhärten.

‚Daß es mit dem Protestantismus in Deutschland endgiltig vorbei ist, erhellt aber auch noch aus viel wichtigeren anderen Thatsachen.' ‚Das Volk ist nicht mehr protestantisch, vorausgesetzt, daß man den Namen Protestantismus in seinem ursprünglichen Sinne nimmt' (110). Unter anderem führt Lagarde zum Beweise dafür die Thatsachen an, daß die Bibel als Ganzes nicht mehr gelesen werde, daß die Grundlehre Luthers von der Rechtfertigung durch den Glauben allein so weit vergessen sei, daß die ernsthafteren protestantischen Geistlichen nur durch gute Werke sich in ihren Gemeinden Duldung schaffen. ‚Diejenigen Geistlichen, welche nicht die guten Werke für sich in den Kampf führen, helfen sich mit der Pose und mit der Phrase; Pose und Phrase pflegen allerdings so unverändert dieselben zu bleiben, wie Collegienhefte eines pflichtvergessenen Professors, und helfen darum auf die Dauer so viel wie diese'.

‚Sehr gering ist die Zahl der Geistlichen, welche auf protestantischen Kanzeln wirksam predigen; aber keiner von ihnen gedenkt auch nur mit einer Silbe des Protestantismus und der Reformation: Die Liebe solcher Männer gehört Zeiten und Ideen, welche weit vor der Reformation des sechzehnten Jahrhunderts liegen.'

Zum Beweise seiner These führt Lagarde die Sätze aus: ‚Die Wissenschaft ist mit dem Protestantismus fertig' (111), und: ‚Die Geschichte ist mit dem Protestantismus fertig' (112). Er schließt mit den Worten:

‚Niemand, der für Thatsachen ein Auge hat, wird leugnen, daß der soeben von mir auseinandergesetzte Thatbestand die oben verlautbarte Ansicht, daß es mit dem Protestantismus vorbei ist, erzwingt. Den Namen Protestantismus freilich kann man allem Möglichen geben: Namen sind ja niemals φύσει, sondern stets θέσει da: nur haben Historiker und Politiker es nicht mit Namen, sondern mit Dingen zu thun. Und höre man auf, vom Protestantismus zu reden. Solch Unglück kann man nicht vergeben, nicht vergessen, sondern nur schweigend verwachsen' (sic, 114).

Digitized by Google

Die Stellung des Gelehrten, der dieses Urtheil über den Protestantismus fällt, lassen dasselbe als sehr bedeutsam erscheinen. Freilich ist er dabei soweit als möglich davon entfernt, aus den berichteten Thatsachen den einzig richtigen Schluß zu ziehen.

Daß aber auf dem Wege und mit den Mitteln, welche er selbst vorschlägt, eine Besserung der so schmerzlich beklagten Zustände nicht zu erwarten ist, daß vielmehr ein Versuch zur Realisierung seiner Ideen die Verwirrung, wenn möglich, noch vermehren würde, ist zweifellos. K.

— Die im zweiten Jahrgang erscheinende Revue des religions wundert sich mit Recht über die am 4. November 1889 bei der Eröffnung der Vorlesungen der protestantischen theologischen Facultät zu Paris von Sabatier vorgetragenen Anschauungen über die ‚Entwickelungsfähigkeit der Dogmen' (No. 6 Mars—Avril 1890). Sabatier will diese Entwickelungsfähigkeit ‚durch das Gesetz der Anpassung' nachweisen, nach welchem das Christenthum ‚in Palästina eine hebräische, in der hellenischen Civilisation eine griechisch-römische Physiognomie angenommen hat'. Das Dogmengebäude des vierten und fünften Jahrhunderts ist griechisch. Wenn man die Dogmen dieser Periode für unabänderlich erklärt, macht man nicht das Evangelium, sondern Plato, Aristoteles und Zeno zur regula fidei. Seit dem Mittelalter fanden auf dem Gebiete des Geistes ihren Widerhall in der christlichen Dogmatik drei Revolutionen: Die Reformation, die astronomischen und geologischen Entdeckungen, welche ‚die kindliche Kosmographie der alten Zeiten verdrängten', und die Anwendung der historischen Methode. ‚Die doctrinellen Formen haben sich geändert in der Vergangenheit, sie werden es auch in der Zukunft thun' — eine erbabene Auffassung der ‚christlichen Dogmatik' und trostreiche Aussichten für die Zukunft.

Die Rede Sabatiers findet eine sehr anerkennende Besprechung von Seiten Harnacks (Theologische Literaturzeitung vom 15. November 1890, Sp. 572). Harnack hebt die ‚Prägnanz, Klarheit und Eleganz' hervor, mit welcher Sabatier ‚über das Wesen, die nothwendigen Veränderungen und die Zukunft der Dogmen' gesprochen, und wünscht, ‚daß jeder Student, bevor er sich an das Studium der Dogmatik macht, diese Rede läse und beherzige.' Nach Harnack ist das Dogma ‚vergänglich, ja schon vergangen'; doch — setzt er bei — ‚man kann über Dogma und Dogma sehr verschieden urtheilen', und diese Möglichkeit — könnte man hinzufügen — wird von manchen ‚christlichen Dogmatikern' so sehr benützt, daß das ‚sehr verschiedene Urtheil über Dogma und Dogma' zum Todesurtheil jedes Dogmas wird.

— Von dem allerseits freudig begrüßten Werke Aidan Gasquets über den Stand der Klöster in England zur Zeit Hein-

Digitized by Google

richs VIII[1]) ist nun der erste Band in deutscher Uebersetzung erschienen. Die Uebersetzung ist von einem Ordensgenossen des Verfassers, P. Thomas Elsässer aus der Beuroner Benedictinercongregation (Mainz, Kirchheim, 1890). Was die Begründung dieses Unternehmens anbelangt, stimmen wir dem Uebersetzer vollständig bei, wenn er sagt: ‚Der allseitige Beifall, den P. Gasquets Werk in England gefunden, dürfte den Gedanken, dasselbe durch Uebersetzung dem deutschen Publicum zugänglich zu machen, hinlänglich rechtfertigen'. R.

— Salmon G., The infallibility of the church. 2. Ed. London 1889. Dieses Werk, das von dem Referenten in Lipsius' theologischem Jahresberichte unter die ‚katholisch-infallibilistische Literatur' einregistriert wird, beansprucht keineswegs eine erschöpfende oder auch nur unparteiische Darstellung der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit zu sein. Salmon belehrt uns in dürren Worten, der Katholik, der sein Buch öffne, müsse gerade wie der Lauscher darauf gefaßt sein, manche scharfe und bittere Bemerkung über sich zu hören. An einer anderen Stelle wird uns versichert, es sei nicht seine Schuld, wenn wir Katholiken uns über Unrichtigkeiten in seiner Darstellung der katholischen Lehre beklagten, er habe sich wirklich Mühe gegeben, dieselbe zu verstehen. Solch ein Bekenntnis klingt recht naiv, aber noch weit naiver ist die Thatsache, daß Salmon, der hochgelehrte Propst der protestantischen Universität Dublin, nicht einmal das weiß und begreift, was wir von jedem katholischen Schulkind verlangen. Salmon sagt (Vorrede X): ‚Die Aussprüche der Päpste Pius und Leo sind gerade so gut von Gott inspiriert und müssen mit derselben Ehrfurcht entgegengenommen werden als die Worte des hl. Petrus und Paulus . . Die Function der Kirche in ihrer neuesten Erscheinung ist nicht die Ueberlieferung einer ursprünglichen Offenbarung, nein, die Kirche ist das Organ für unerwiesene Offenbarungen . . Die frühere katholische Lehre ist verlassen und dagegen eine fortwährende Inspiration des Papstes angenommen.' Nach Salmon ist dem Katholiken jede Art von Kritik der Quellen und der Beweise seines Glaubens, jede Prüfung der Zeugnisse für irgend eine katholische Lehre aus der Schrift und der Ueberlieferung streng verboten, von einer Bewahrheitung einer Lehre kann bei Katholiken nicht die Rede sein. Das mittelalterliche Wort: Fides quaerit intellectum scheint Salmon nicht zu kennen. Wer so unwissend auf dem Gebiete der Theologie ist wie Salmon, dem ziemt es jedenfalls nicht, zu Gerichte zu sitzen über andere.

Salmon spricht oft über das neue Dogma von der unbefleckten Empfängnis, gibt aber nur einmal das richtige Datum der Procla-

[1]) Siehe Jahrgang 1889 dieser Zeitschrift S. 461.

Digitized by Google

mation des Dogmas an. An anderen Stellen findet sich das Jahr 1852 angegeben und im Druckfehlerverzeichnis wird das richtige Datum 1854 in 1852 verändert. Es wimmelt in dem Buch von historischen Unrichtigkeiten und Ungenauigkeiten. So soll Cardinal Newman seinen Essay über die Lehrentwickelung als Protestant geschrieben, soll nur äußerlich sich dem Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit unterworfen haben. Den Protest, den der Cardinal an die Zeitungen eingesandt hat und in welchem er auf Stellen seiner Werke verweist, worin er schon vor dem Vaticanum die Unfehlbarkeit des Papstes gelehrt, kennt Salmon nicht.

Komisch sind folgende Sätze: ‚Die katholische Kirche ist kein unfehlbarer Führer, weil so viele diesen Anspruch der Kirche verwerfen'. Man könnte gerade so gut sagen, das Christenthum ist nicht die von Gott gestiftete Religion, weil so viele dasselbe verwerfen. ‚Die Concilien sind nicht unfehlbar, weil in den Versammlungen und bei ihren Mitgliedern so viel Menschliches unterläuft'. Salmon scheint keinen Begriff zu haben von dem göttlichen Beistand, welcher der Kirche verheißen ist. Salmon meint, das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes versperre den Katholiken den Weg zum Himmel, und wundert sich bald darauf, daß die katholische Kirche dieses Dogma nicht mehr in Anwendung bringe. Hätte dieses Factum ihn nicht darauf aufmerksam machen sollen, daß die von ihm gegebene Definition der Unfehlbarkeit unrichtig sei? Solch ein Schluß war zu einfach und zu vernünftig. Darum behauptet Herr Salmon kühn, die Kirche, beziehungsweise der Papst wage seine Privilegien der Unfehlbarkeit nicht geltend zu machen.

— Gore Charles, The Ministry of the christian church. VIII, 424 p. London 1889. Der Verfasser vertheidigt nicht ohne Geschick die altherkömmliche Lehre von dem apostolischen Ursprung der Bischofswürde und wendet sich namentlich gegen Lightfoot, Hatch und Harnack. Die beiden letzteren werden mit ihren Behauptungen scharf zurückgewiesen. Sehr gut ist der Nachweis, wie es gekommen, daß in Irland die Bischöfe ihre bevorzugte Stellung verloren, wie es, weil jeder Stamm oder Clan seinen eigenen Bischof hatte, geschah, daß in einer Stadt sich mehrere Bischöfe fanden, ferner wie das Vorwiegen des Monasticismus zu erklären ist, wo der Abt der Herrscher ist und der seiner geistlichen Würde nach höhere Bischof dem Abte sich unterordnet. Gut ist auch der Nachweis, daß in dem berühmten Kanon von Ancyra der Accusativ πρεσβυτέρους nicht nur besser beglaubigt ist als der Dativ, sondern die einzig richtige Lesart ist. Die syrische Uebersetzung, die besten griechischen Handschriften haben den Accusativ, in einigen ist der Dativ hinein corrigiert. Der Fehler rührt von der lateinischen Uebersetzung her.

Digitized by Google

— Goodwin H., bishop of Carlisle, The foundations of the Creed. 28, 408 p. London 1889. Es ist bekannt, wie wenige dogmatische Schriften von anglicanischen Theologen verfaßt wurden, wie gehaltlos die meisten dieser dogmatischen Arbeiten sind. Auch die soeben angeführte Erklärung des Symbolums bildet keine Ausnahme. Nirgends findet man eine nur einigermaßen befriedigende Definition. Der Glaube soll schon in diesem Leben ein Wissen werden. Der Verfasser verwechselt Wahrheiten, die man erkennt, mit Wahrheiten, die man glaubt, hat keine Idee davon, daß es auf den Beweggrund ankommt. Die allerpossierlichsten Sprünge werden jedoch bei der Erklärung des Glaubensartikels gemacht: ‚Ich glaube an eine heilige katholische Kirche'. Das Wort ‚heilig' muß freilich in seiner weitesten Bedeutung genommen werden. Das Wort ‚eine' schließt alle Secten in sich, so sehr sie von einander abweichen und sich in wesentlichen Punkten bekämpfen. Alle diese Differenzen heben die Einheit, die trotzdem besteht, nicht auf. Dies wird erläutert durch ein höchst unglückliches Beispiel. England sei trotz der verschiedenen Nationen, die es in sich schließt, trotz der verschiedenen Bräuche und Gewohnheiten ein einziges Reich, besonders durch seine Verfassung, durch gewisse Eigenthümlichkeiten, welche alle Unterthanen der englischen Königin besäßen. Der Verfasser will sogar finden, daß die Vielheit der Secten ein Zeichen von Lebenskraft sei. Gar wunderlich ist auch der Beweis, daß die zahlreiche Verbreitung von Bibeln, Bibelerklärungen, von Erbauungs- und Gebetbüchern, Predigtwerken usf. das sicherste Zeichen eines neuerwachten religiösen Lebens sei. Bekanntlich zeichneten sich Athen und Rom zur Zeit ihrer tiefsten Entartung durch Frömmigkeit, freilich nach ihrer Art aus. Wohl in keiner Periode waren die Opfer häufiger, wohl niemals fühlte man größeres Bedürfnis, die Götter zu ehren, immer neue Riten und Ceremonien einzuführen. Es ist bezeichnend für die religiöse Verschwommenheit, und für das Bestreben des Verfassers, mit allen Parteien gut zu stehen, daß das Wort Hölle in seinem Buche nicht vorkommt. Ebenso wenig ist die Rede von einer ewigen Verdammnis. Die lange Abhandlung über das Weltgericht ist so unbestimmt und unklar, daß man gar nicht sieht, was denn das Gericht für eine Bedeutung habe. Der Bischof sucht allen alles zu werden, freilich in einem anderen Sinn als der hl. Paulus, er predigt nämlich nicht das Evangelium Christi, sondern ein weltlich Evangelium, das der Leidenschaft schmeichelt.

— Calendar of State Papers: Venice VII 1558—1580. London 1890. Die von der protestantischen Geschichtschreibung Englands so zuversichtlich aufgestellte Behauptung, die englische Nation hätte sich nach Wiederherstellung des Protestantismus gesehnt, letzterer sei durch den Heldenmut seiner Martyrer sehr in der öffentlichen Mei-

Digitized by Google

nung gestiegen, der Haß gegen die katholischen Verfolger sei so groß gewesen, daß die Regierung Männer wie Bischof Bamer und Storrey habe beschützen müssen, ist zum Theil schon durch das schöne Buch des Pater Bridgett (Catholic hierarchy) widerlegt worden. Leider konnte Bridgett den 7. Band des Calendar of State Papers Ven. nicht benützen, der, wie man nicht anders erwarten konnte, viele bisher dunkle Punkte aufhellt.

Bamer, Bischof von London, soll nach der protestantischen Geschichtstradition seines Lebens nicht sicher gewesen sein, und daher erzählt uns der Venetianische Geschäftsträger Schifanoga (Nr. 78): Der königliche Rath habe Bamer vorgeladen und ihn zur Abdankung zu bewegen gesucht. Es sei dies der Wille der Königin. Um ihn nachgiebig zu stimmen, wurde ihm sowie dem Dechanten von St. Paul ein bedeutender Jahresgehalt versprochen. Beide wiesen das Ansinnen des Rathes und der Königin entschieden ab. Diese Weigerung macht Bamer Ehre; sie ist ein Beweis, daß er die seinem früheren Leben anhaftenden Fehler, Servilismus und Ehrsucht überwunden hatte. Elisabeth, die sich von jeher durch ihren Geiz ausgezeichnet, würde Bamer kein Jahrgeld versprochen haben, wäre seine Absetzung populär gewesen. Das Volk kannte recht gut die Gesinnung der neuen Königin, ihre Hinneigung zum Protestantismus, es war nicht unbekannt, daß die Königin die Erhebung der hl. Hostie während der Wandlung verboten hatte; gleichwohl fuhr man fort, in allen Kirchen unter ihren Augen das Meßopfer zu feiern, bei der Wandlung die Hostie zu erheben (Nr. 19). Die Protestanten waren weit weniger kühn, als beim Regierungsantritt Marias, sie enthielten sich aller Gewaltthaten und Angriffe und begnügten sich, in Pamphleten, Maueranschlägen, Schauspielen und Possen die katholische Religion und den Klerus lächerlich zu machen. Bei Nacht wagten einige die Kirchen zu plündern und die Fenster einzuwerfen (Nr. 18).

Nicht blos der Klerus blieb fest und verweigerte seine Zustimmung zu allen der Kirche feindlichen Anordnungen, auch die weltlichen Lords und viele Laien ahmten sein Beispiel nach. Der Gottesdienst, der Empfang der Sacramente ging vor sich wie zur Zeit der Königin Maria. ‚Es ist', sagt unser venetianischer Gewährsmann, ‚ganz erstaunlich, Zeuge des Starkmutes so vieler Bischöfe, Lords und Laien zu sein, welche ihre Kniee vor Baal nicht gebeugt haben'. William Cecil, der Hauptberather Elisabeths, derselbe Mann, der unter Maria seine Anhänglichkeit an die katholische Religion zur Schau getragen, weil er dadurch ein Amt von der Königin zu erhalten hoffte, trieb die neue Königin an, den von ihrem Vater eingeschlagenen Weg zu betreten, die weltlichen Lords gegen die Bischöfe aufzuhetzen, das von Maria zurückgegebene Kirchengut dem Klerus wieder abzunehmen. Der

Digitized by Google

Erfolg entsprach den Erwartungen nicht. Der hohe und niedere Klerus ließ sich nicht von der Regierung führen und leiten, wie früher unter Heinrich VIII. Es muß Elisabeth sehr schwer gefallen sein, zur Absetzung der alten Bischöfe und zur Erhebung protestantischer Fanatiker schreiten zu müssen. Die Machtstellung, wie sie Heinrich VIII zugefallen, war unmöglich, denn die streng katholische und calvinistische Partei betrachteten Elisabeth mit Mißtrauen. Sie sah sich gegen ihren Willen genöthigt, mit beiden Parteien zu pactieren.

Auffallen muß es, daß die englischen Großen eine Verbindung Elisabeths mit Philipp wünschten, daß Elisabeth selbst sich bereit erklärte, Philipp zu ehelichen, wie hart auch die Bedingungen seien, die er stelle. Sie wollte freilich die Heirat mit Elisabeth von Valois verhindern. Philipp wies die Vorschläge Elisabeths zurück. Der Haß und die Abneigung gegen die Spanier war jedenfalls nicht so groß, wie viele neuere Forscher behaupten. Auch auf Don Carlos und Elisabeth von Valois fällt neues Licht. Ihr früher Tod muß der ungeschickten Behandlung ihrer Aerzte zugeschrieben werden, welche ihr bei jeder noch so kleinen Unpäßlichkeit zur Ader ließen. Philipp behandelte seine Gemahlin mit großer Rücksicht. Don Carlos war ein unfähiger, eigensinniger Mensch, den man nicht frei gehen lassen konnte. Die Charakteristik Philipps bei dem venetianischen Gesandten ist viel günstiger, als bei manchen modernen Historikern; dagegen treten die Schattenseiten Elisabeths und ihrer Minister grell hervor. A. Z.

— Zur Vervollständigung der oben S. 172 ff. gegebenen Notiz über den Mißbrauch, der in Deutschland mit dem katholischen Feste der Aeltesten und seiner liturgischen Benennung getrieben wurde, möge auf den Aberwitz des Aeltestenfestes hingewiesen werden, welches die Herrenhuter Brüdergemeinde am 13. November feiert. Gegenstand desselben ist ‚die selige Erfahrung des Aeltestenamtes Jesu in der Brüder-Unität' — zur dankbaren Erinnerung an die im Jahre 1741 erlangte Gewißheit, daß sie keiner ordinierten Bischöfe oder anderer Vorsteher mehr bedürfe, sondern als Oberhaupt einzig und allein Jesum, ‚den Herrn und Aeltesten der Kreuzgemeinde' anzuerkennen habe. In dem Festlied: ‚Wir war'n ein Sünderhäufelein' heißt es unter Anderm:

‚Wir suchten einen Aeltesten, der Kirchensache vorzustehen,
Da zeigte uns der heil'ge Geist, daß Du und Du allein es seist.
Wer könnte sonst auch der Gemein ihr Hirte, Haupt und König sein,
Als der Erzält'ste aller Zeit, der Vater ist der Ewigkeit.'

Liebhaber herrenhutischer Studien können hierüber Näheres in den zahlreichen Schriften nachsehen, welche sich in der protest. theol. RE.[3] 17, 547—648 verzeichnet finden. N.

Digitized by Google

Literarischer Anzeiger der ‚Zeitschrift für kath. Theologie'.*)

Nr. 46. 1890. Innsbruck, 1. December.

Bei der Redaction eingelaufen seit 20. October:

Akademie, christliche, 1890, 9—11.

Alphons M. von Liguori, Der hl., Der Priester in der Einsamkeit. A. d. Ital. übers. v. einem Priester C. ss. R. (Liguoris Werke I, Section 2 Bd 3.) 3., neu bearb. A. Regensbg, Verlagsanst. Manz, 1891. XII, 476 S. 12. M. 2.00.

— — Vorbereitung zum Tode, od. Betrachtungen üb. die ewigen Wahrheiten . . Neu a. d. Ital. übers. u. hg. v. einem Priester C. ss. R. Mit 1 Stahlstiche. 5., revid. A. (Werke I, Sect. 1 Bd 7a). Ebd. 1891. XVI, 416 S. 8. M. 200.

Ambrosius 11 12.

Antoniadee, Dr. Basilius, Die Staatslehre des Thomas ab Aquino. Leipzig, Robolsky, 1890. VI, 128 S. 8.

Appel, Heinrich, Die Lehre der Scholastiker von der Synteresis. Gekrönte Preisschrift. Rostock, Volkmann & Gerosch, 1891. VIII, 60 S. 8. M. 2.00.

Archiv für kathol. KR. 6.

Bolanden, Conrad v., Die Ultramontanen. Zeitroman. I. Bd. Trier, Paulinus-Dr. o. J. 276 S. 12.

Broschüren-Cyklus für das katholische Deutschland. Jahrg. XXVI Heft 1: Ist die Gefahr einer sozialen Revolution abwendbar? Paderborn, Ferd. Schöningh, 1891. Der vollst. Jahrgg (in 12 Monatheften) c. 250 bis 300 S. 12". M. 1 20.

Cauvière, Jules, Le lien conjugal et le divorce. Paris, E. Thorin s. a. 52 p. 8.

Chevalier, Ulysse, Paray-le-Monial et son fondateur. Étude critique. Extr. de *L'Université catholique.* Lyon, Emm. Vitte, 1890. 16 p. 8.

Correspondenz-Bl. f. d. öst. Clerus 1890, 19—22; ‚Augustinus' 13—18; Hirtentasche 8—11.

Cramer, Dr. W., Der apostolische Seelsorger oder: Der Seelsorger, wie er sein und wirken soll. 2. verm. Ausg. Dülmen b. Münster, A. Laumannische Buchh. (Fr. Schnell), 1890. XVI, 400 S. 8. M. 3.00.

Crolet, L., Doctrine philosophique de S. Thomas d'Aquin résumée d'après le Dr. Stoeckl. Paris, A. Roger et F. Chernoviz, 1890. XX, 398 p. 12. Fr. 3.

Daisenberger, Jos. Al., Die Früchte der Passionsbetrachtung, dargest. in 5 Predigten, in der Fastenzeit des Passionsjahres 1870/71 zu Oberammergau. Ein Gedenkbüchlein an d. Oberammerg. Passionsspiel. Neue Ausg. Regensbg, Verlagsanstalt Manz, 1890. 68 S. 8. M. —.60.

Dashian, J., Congr. Mechith., Zur Abgar-Sage. SA. aus der *Wiener Ztschr. f. Kunde des Morgenl. IV 1—3.* 56 S. gr. 8.

*) Da es der Redaction nicht möglich ist, alle eingesendeten Bücher in den Recensionen oder ‚Analekten' nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte Verzeichnisse der eingelaufenen Werke bei, um sie vorläufig zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht.

Digitized by Google

Dörholt, Dr. Bernhard, Die Lehre von der Genugthuung Christi theologisch dargestellt und erörtert. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1891. XII, 518 S. 8. M. 6.00.

Dresdner, Dr. Albert, Kultur- u. Sittengeschichte der italienischen Geistlichkeit im 10. u. 11. Jahrhundert. Breslau, W. Koebner, 1890. XVI, 392 S. 8. M. 10.00.

Edlinger, Aug. von, Ueber die Bildung der Begriffe, ein etymol. vergleichendes Wörterbuch aus allen Sprachgebieten. 1. Lfg (A). Mit 1 Anhg: Beitr. z. deutschen Etymologie; Ueb. den Urspg der Sprache. München, Finsterlin, 1889. IV, 42 S. 8.

Einführung in die hl. Schrift. Kurzgefaßte Zusammenstellg der wichtigsten Lehren a. d. Einl. in das A. u. N. Testament, bibl. Hermeneutik u. Archäologie. 2., verm. A. Regensbg, Verlagsanst. Manz, 1891. XVI, 348 S. 8.

Elbel, Benjamin, O. S. Fr, Theologia moralis per modum conferentiarum. Novis curis ed. Irenaeus Bierbaum O. S. Fr. Vol. I cont. partes tres. Paderborn, Bonif.-Dr. (J. W. Schroeder), 1891. XIV, 254 p. 8. M. 2.25.

Études religieuses etc. Année XXVII, t. LI 2—4, LII 1—3.

Euringer, Seb., Der Masorahtext des Koheleth kritisch untersucht. Leipzig, Comm. Hinrichs, 1890. VIII, 136, 48 S. gr. 8. M. 6.00.

Fényi, Julius, S. J., Sonnen-Protuberanzen vom J. 1886. Mit 3 litog. (sic) Tafeln. Ungarisch u. deutsch. (A Haynald-Observatorium közleményei 1888, 4.) Kalocsa, Holmeyer, 1888. 60 S. 8.

Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit. 2. Gesammtausg. Nach der Ausg. der MG. von W. Wattenbach. Bd 27—29. Leipzig, Dyk'sche Buchh.

Gottlieb, Christ oder Antichrist? II. Bd: Der Krach von Wittenberg. Blick auf den religiösen Wirrwarr der Gegenwart. 7. (Schluss-) Heft. Berlin, Verlag der Germania (Max Muschik), 1890. S. 577—686. 8. Bd II: M. 4.20.

Graffin, Étude sur certains archaïsmes du Pentateuque. Mémoire présenté au Congrès scientif. internat. des catholiques (Paris 1888). Paris, Bureaux des *Annales de philos. chrét.*, 1888. 14 p. 8.

Gutberlet, Dr. Const., Allgemeine Metaphysik. 2. verm. u. verb. A. Münster, Theissing, 1890. XVI, 256 S. 8. M. 2.20.

Handweiser, Literarischer, 16—20.

Hausjakob, Heinrich, Die wahre Kirche Jesu Christi. Sechs Predigten (Fastenzeit 1887). Freibg i. B., Herder, 1890. 98 S. gr. 8. M. 1.60.

Heerdach, Karl von, Katholik u. Presse oder Praktische Pressförderung. Warnsdorf, Gürtler. 48 S. 16.

Held, Ch. A. Louis, Les empiétements du pouvoir clérical sur le pouvoir civil. Luxembourg 1890. 36 p. 8.

Heule, Dr. Frz Ant., Der Epheserbrief des hl. Apostels Paulus erklärt. Augsburg, Huttlers Lit. Inst. (M. Seitz), 1890. VIII, 300 S. gr. 8. M. 5.00.

Henner, Dr. Camillo, Beiträge zur Organisation u. Competenz der päpstlichen Ketzergerichte. Leipzig, Duncker & Humblot, 1890. XII, 384 S. 8. M. 8.80.

Hense, Dr. Friedrich, Die Versuchungen u. ihre Gegenmittel nach den Grundsätzen der Heiligen u. der großen Geistesleher. 2., vielfach verbess. A. Freiburg i. B., Herder, 1890. XIV, 658 S. 8. M. 4.50, geb. 6.00.

Hettinger, Dr. Frz, Timotheus. Brief an einem jungen Theologen. Freibg i. B., Herder, 1890. XVI, 549 S. 8. M. 4.00.

Digitized by Google

Jahrbuch, Historisches, der G. G. 11 (1890) 2.
Jahrbuch, Philos., der G. G. 3 (1890) 2—4.
Juvenci, Gai Vetti Aquilini, Evangeliorum libri quattuor ex rec. J. Huemer. (Corp. Scriptt. eccl. latt. ed. Acad. Vindob. vol. XXIV.) Vindob. (Prag. Lips.), Tempsky & Freytag, 1891. XLVI, 176 p. 8.
Kiel, Robert, Kirche u. Schule. Eine Beleuchtung des Kampfes um die Volksschule. Donauwörth, Auer, o. J. 96 S. 8. 50 ₰.
Krause, Dr. Jos., Quomodo s. Bonaventura mundum non esse aeternum, sed tempore ortum demonstraverit. Commentatio philosophica. (Braunsberger Lyceal-Programm.) Brunsbergae, typ. Heyne (R. Siltmann), 1890. 22 p. 4.
Langen, Dr. Joseph, Die Klemensromane. Ihre Entstehung und ihre Tendenzen aufs neue untersucht. Gotha, F. A. Perthes, 1890. VIII, 168 S. 8. M. 3.60.
Lauda Sion! Cantus sacri in usum prime discipulorum. P. I. Missarum 1. Ordinarium. Donauwörth, Auer. 62 S. 24°.
Letierce, E., Étude sur le Sacré Coeur. I. Le Sacré Coeur et la Visitation Sainte Marie. Paris, Vic et Amat, 1890. X, 634 p. 8.
Lüdtke, Dr. Clemens, Geschichte der Kirche Jesu Christi für Studierende. I. Abth.: Das christl. Alterthum. 2. neubearb. A. Danzig, H. F. Boenig, 1890. VIII, 142 S. 8. M. 1.50.
Mallmus, Dr. G. J., Das kathol. Kirchenjahr. für den kath. Religionsunterricht auf höheren Lehranstalten. Neu hg. u. verbess. von einem Priester der Erzdiöcese Freiburg. 2. A. Freiburg i. B., Herder, 1890. XII, 90 S. 8. 60 ₰, geb. 85 ₰.
Mally, Dr. Jo., Historia sacra antiqui Testamenti c. Introductione in ejusd. Test. libros sacros. Strigonii, sumptibus auctoris, (1890). 294, VI p. 8.
Mayer, Otto von, Die biblische Geschichte zum Katechismus. Ein Hausbuch f. die kath. Familie, zugl. zum Gebrauche f. Katecheten, Lehrer und Lehrerinnen. Mit 1 Titelbild, 60 Holzschn. u. 1 Anhang üb. die Leidensgesch. Jesu. Vollst. in 10 Lfgen à 35 ₰. 1. Lfg. Regensb., Manz, 1891. 8.
Marsch, J., Gedenkblätter z. 25. Stiftgsfest des Gesellenvereins v. Luxemburg. Paris 1889. 84 S. 8.
Monat-Rosen XXXV, 1—3.
Murr, Dr. Jos., Die geographischen und mythologischen Namen der altgriech. Welt in ihrer Verwertung für antike Pflanzengeographie. 2 Hefte. (Programme des Gymnasiums von Hall 1888/9 u. 1889/90.) Selbstvlg der Anstalt. 44, 56 S. 8.
Nikel, Dr. Johannes, Die Lehre des Alten Testamentes über die Cherubim u. Seraphim. Leipzig, G. Fock, 1890. 102 S. 8. M. 1.50.
Noeldechen, Dr. Ernst, Tertullian. Gotha, F. A. Perthes, 1890. X, 496 S. 8. M. 9.00.
Norbertus a Tux, O. Cap., Compendium Theologiae fundamentalis. Ope scriptorum P. Alb. a Bulsano O. Cap. aliorumque probatorum auctorum concinn. et in usum praeprimis scholae adapt. Vol. I: De religione et revelatione. Brixinae. C. P. Soc. typogr., 1890. VIII, 332 p. 8 maj. fl. 1.80.
Pesch, Christian, S. J., Gott und Götter. Eine Studie zur vergleichenden Religionswissenschaft. (49. Ergh. z. d. ‚Stimmen a. M. Laach'.) Freibg i. B., Herder, 1890. VIII, 128 S. 8. M. 1. 70.
Polybiblion p. litt. XXXII 4 5; p. techn. XVI 10 11.
Der Prediger und Katechet. Eine prakt. kathol. Monatschrift von Mehler

Digitized by Google

und Zollner, fortgef. von J. P. Brunner. 41. Jahrg. 1891. Mit 1 Zugabe: Gelegenheitspredigten. Regensbg, Verlagsanst. Manz, 8.

Quartalschrift, Theol., von Tübingen, 3 4.

Revue de l'Église Grecque-unie 10 11.

Rundschau, Literarische, 8—11.

Russo, Nicolaus, S. J., De philosophia morali praelectiones quas in Collegio Georgiopol. S. J. 1889/90 habuit. N.-Ebor., Cinc. et Chicago, Benziger, 1890. 310 p. 8.

Scherer-Witschwenter, Bibliothek f. Prediger. 5. Bd, die Feste des Herrn. 3. A., durchgesehen und verbess. Freibg i. B., Herder. Lfg. 29 30.

Schiffere, M. J., Amwâs, das Emmaus des hl. Lucas, 160 Stadien von Jerusalem. Mit Titelbild. einem Grundplan u. einer Karte von Judaea. Freibg. i. B., Herder, 1890. VIII, 236 S. 8. M. 3.00.

Schmid, Dr. Alois, Erkenntnislehre. 2 Bde. Freiburg i. B., Herder, 1890. VIII, 498; VI, 428 S. 8. M. 9.00.

Schöpf, Joh., Erzählungen ernsten und heiteren Inhaltes. Brixen, Weger, 1890. 640 S. kl. 8. fl. 1.50.

Schröder, Dr. Alfred, Entwicklung des Archidiakonats bis zum 11. Jahrh. Inaugural-Diss. Augsburg, Kranzfelder, 1890. M. 1.80.

Schuler, G. M., Der Materialismus. Gewürdigt durch Darlegung und Widerlegung. (Zur Wehr' und Lehr'.) Berlin, Vlg. der Germania, 1890. 294 S. 8.

Schuster-Holzammer, Handbuch der biblischen Geschichte. Für den Unterricht in Kirche und Schule, sowie zur Selbstbelehrung. Mit Karten, Plänen und vielen Holzschn. 5., verbess. A. 1. Halbband. Freibg i. B. Herder, 1890. LIV, 426 S. gr. 8. M. 4.00.

Seebök, Philibert, O. S. Fr., Exercitienbuch f. monatl. u. jährl. Geistes-erneuerung. Salzburg, A. Pustet, 1890. XVI, 766 S. 8. fl. 1.80.

Smith, S. B., Compendium Juris Canonici ad usum Cleri et Seminariorum hujus regionis accomodatum [sic]. N.-Eboraci, Cinc. Chicago, Benziger, 1890. 428 p. 8.

Steigenberger, Max, Taube der Flut. Evangelische Briefe eines Katholiken. Augsburg, Lit. Inst. (M. Seitz), 1890. M. —.80.

Vacant, J. M. A., Renseignements inédits sur l'auteur du *Problème ecclésiastique* publié en 1698 contre M. de Noailles, archév. de Paris. (Extr. de la *Revue des sciences eccl.*) Paris et Lyon, Delhomme et Briguet, 1890. 50 p. 8.

Vincenz von Beauvais über die Erziehung. A. d. Lat. übers. u. mit biogr. Anhang versehen von † Aug. Millauer. Donauwörth, L. Auer, o. J. VI, 264 S. 8. M. 2.00.

Vogl, Frz, C. ss. R., Leben der allersel. Jgfr. und Gottesmutter Maria. Ausz. a. d. ‚Geistl. Stadt Gottes' v. Maria v. Jesus. Nebst Titelbild. Regensbg, N.-York u. Cinc., Fr. Pustet, 1890. XXII, 472 S. 8. M. 3.00.

Walter, Dr. Gyula, Üdvözlégy Mária! Imakönyv a bold. szüz tiszteletére. (Ave Maria. Gebetbuch zur Verehrg der sel. Jgfr.) 3. A. Gran, Selbstvlg d. Verf., 1890. XVI, 530, XIV S. 24.

Wedewer, Dr. Herm., Lehrb. für den kathol. Religionsunterricht in den oberen Klassen höherer Lehranstalten. II. Abth.: Grundriss der Apologetik. 2., neu bearb. A. Freibg i. B., Herder, 1890. X, 112 S. 8. M. 1.40, geb. 1.65.

Zollner, Joh. Ev., Das kathol. Christenthum in seinem Glauben, s. Geboten u. Gnadenmitteln usw. Vollst. in 100 Lfgen à 50 Pf. Regensbg, Vlgsanst. Manz, 8. Lfg 1.

Digitized by Google

Abhandlungen.

Duchesne über die drei ältesten römischen Sacramentarien.

Von Prof. Dr. Ferdinand Probst.

Die Theologen unseres Jahrhunderts schließen sich in ihrem Urtheile über die ältesten römischen Sacramentarien den früheren Liturgikern an. Ihnen zufolge ist der Codex Veronensis oder das sogenannte Sacramentarium Leonianum eine gegen Ende des fünften Jahrhunderts verfaßte Sammlung von Messen und Gebeten, von welchen die meisten auf Papst Leo I zurückzuführen sind. In dem von Cardinal Tommasi herausgegebenen Sacramentar erblickten sie ein von Papst Gelasius verfaßtes Sacramentar und das unter dem Namen Sacramentarium Gregorianum bekannte Missale hielten sie für das von Papst Gregor I selbst bearbeitete.

Der durch die Herausgabe des Liber pontificalis hochverdiente französische Gelehrte L. Duchesne[1]) tritt diesen Ergebnissen der früheren Forschungen in seiner jüngsten Schrift[2]) entschieden entgegen. Nach seiner Annahme ist das sog. Leonianum

[1]) Le liber pontificalis. Texte, introduction et commentaire par l'abbé L. *Duchesne*. Paris 1886. [2]) Origines du culte chrétien. Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne par l'abbé L. *Duchesne*. Paris 1889.

Digitized by Google

eine zu Ende des sechsten Jahrhunderts entstandene Sammlung. Ein Gelasianisches Sacramentar gab es nie. Das seit Alcuin und seiner Schule so genannte Gelasianische Sacramentar ist das von Gregor I verfaßte und von Tommasi herausgegebene, das sich aber von dem durch Papst Hadrian an Karl d. G. gesandten bedeutend unterscheidet. Das letztere ist nämlich kein Sacramentar der römischen Kirche überhaupt, sondern ‚das Buch des Papstes'. Weil zudem das sog. Gelasianische Sacramentar dérive de livres officiels qui ont été en usage à Rome vers la fin du septième siècle (p. 122), so besitzen wir kein römisches Sacramentar vor dem Ende des siebenten Jahrhunderts, und selbst dieses ist keines, sondern stammt nur von einem solchen ab.

Im Interesse der Sache unternehmen wir es, die hauptsächlichsten Gründe, auf welche Duchesne seine Behauptungen stützt, zu prüfen. Doch können wir, besonders dem Leonianum gegenüber, nicht auf alles eingehen, ohne die Grenzen dieser Zeitschrift zu überschreiten.

I. Ueber den Codex Veron. oder das Leonianum bemerkt Duchesne: On ne risque pas grand chose en attribuant le vieux Sacramentaire veronais au milieu ou au déclin du sixième siècle (p. 132). Die Gründe, die er für seine Annahme beibringt, stützen sich auf zwei Gebete des Sacramentars. Das erste lautet: Munera nomini tuo, Domine, cum gratiarum actione deferimus, qui nos ab *infestis hostibus liberatos paschale sacramentum* secura tribuis mente suscipere. Diese Oration setzt voraus, Rom sei vor Ostern von Feindes-Gefahr befreit worden; da sich aber dieses, schließt Duchesne, blos auf den Gothen Vitiges beziehen kann, ist das Sacramentar zu der genannten Zeit abgefaßt. Die Belagerung oder Plünderung Roms durch Alarich, Geiserich, Ricimer, bemerkt er, hat allemal während der Sommermonate stattgefunden. Das Gebet, welches uns beschäftiget, kann also auf sie keine Anspielung gemacht haben. Hingegen wurde die Belagerung von Vitiges, welche ein ganzes Jahr währte, im Monat März aufgehoben. In diesem Jahre (538) fiel der Ostersonntag auf den 4. April. Dieses Zusammentreffen ist merkwürdig (remarquable p. 131).

Bemerkenswert mag dieses Zusammentreffen sein, einen Beweis für die Abfassung des Leonianum in der Mitte oder zu

Digitized by Google

Ende des sechsten Jahrhunderts würde es aber blos dann enthalten, wenn die Worte der Oration auf die Belagerung von Vitiges bezogen werden müßten. Da sie jedoch auf Vorgänge zu Anfang des fünften Jahrhunderts gleichfalls Anwendung finden, so verliert die Annahme von Duchesne nicht nur ihre Berechtigung, sondern in Verbindung mit den übrigen Beweisen für eine frühere Abfassung fügen sie diesen ein neues Gewicht bei. Daß dem so sei, lehrt folgendes. Alarich fiel im Jahre 402 das erstemal in Italien ein. Stilicho schlug ihn an Ostern desselben Jahres bei Pollentia und sodann bei Verona, worauf der Gothenfürst Italien verließ[1]). Der Einwurf, die Gefahr, welche Rom durch diesen Einfall drohte, war so ferne liegend, daß die Abwendung derselben durch den Sieg Stilichos in einem liturgischen Gebete nicht erwähnt worden wäre, widerlegt der Schrecken, den dieser Einfall den Römern verursachte. ‚Kaum, bemerkt Gregorovius, war im Jahre 402 der König der Gothen an den Po gerückt, als die feigen Römer sich schon einbildeten, die Pferde der Barbaren wiehern zu hören. Da packte man Hab und Gut zusammen, da rüstete man die Flucht nach Corsica, nach Sardinien, nach den griechischen Inseln'[2]). Um die Stadt gegen den drohenden Ueberfall derselben zu schützen, ließ Kaiser Honorius eine Mauer um dieselbe errichten, zu deren Bau die Furcht antrieb, so daß selbst das des Krieges entwöhnte Alter Hand anlegte, wie der Dichter Cl. Claudianus sagt[3]). Offenbar konnte demnach die Niederlage Alarichs das in Rede stehende Gebet verursachen. Eignet sich aber dasselbe hiefür, so läßt sich nicht behaupten, es beziehe sich blos auf Vitiges' Belagerung und darum sei die Abfassung unseres Sacramentars gegen Ende des sechsten Jahrhunderts zu verlegen.

Zum zweitenmal brach Alarich i. J. 409 in Italien ein. ‚Nicht viel über drei Monate nach Stilichos Tod (23. Aug. 408) schlugen die Gothen vor Rom das Lager auf'[4]). Da die Belagerung

[1]) Reumont, Geschichte der Stadt Rom I 721. [2]) Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom I[4] 124. [3]) Addebant pulchrum *nova moenia* vultum, *Audito* perfecta recens *rumore Getarum*. Profecitque opifex decori *timor* et vice mira, Quam pax intulerat, bello discussa senectus. De VI. consul. Honorii (XXVIII) vers. 231 seq. (p. 52 ed. Jeep Lipsiae 1879). [4]) Reumont aaO. 737. Alarich

Digitized by Google

so lange anhielt, daß eine Hungersnoth entstand, da sich die Römer sträubten auf die Bedingungen des Gothenkönigs alsbald einzugehen, wird Alarich nicht vor Anfang der Fastenzeit von Rom abgezogen sein, so daß die Römer ‚von Feinden befreit Ostern in Ruhe feiern konnten'. Man sieht, auch auf diesen Vorgang läßt sich der Inhalt der in Rede stehenden Oration beziehen und wird dadurch die Argumentation von Duchesne wiederholt entkräftet[1]).

Das zweite Gebet, welches Duchesne für seine Behauptung verwendet, lautet: Agnoscimus Domine .. ad peccantium merita pertinere ut servorum tuorum labore quæsita *sub conspectu nostro manibus diripiantur alienis*, et quæ desudantibus famulis nasci tribuis, ab hostibus patiaris absumi[2]). Es ist schlechthin unmöglich (absolument impossible), bemerkt der genannte Gelehrte, dieses Gebet auf die Zeiten Alarichs und Geiserichs zu beziehen. Denn die Westgothen und Vandalen verheerten mehr die Stadt als das Land. Als sie sich sodann vor Rom einfanden, war die Jahreszeit zu weit vorgeschritten, als daß die Ernte noch auf dem Halm gestanden wäre. Dagegen erklärt sich alles sehr gut durch die Annahme, es handle sich um die Belagerung der Ostgothen im Jahr 537—538 (S. 131). Allein wenn Alarichs Feldzug im Jahr 410 auch nicht dem Lande, sondern der Stadt galt, so ist doch unleugbar, daß ein großes Belagerungsheer, welches die Lebensmittel nicht mit sich führte, die Umgegend von Rom, um seines Unterhaltes willen, verwüsten mußte. Ferner eroberte Alarich (410) Rom nach der Berechnung der Ballerini am Pfingstfest, und da wird man mit Recht nicht behaupten können, daß einen oder zwei Monate zuvor keine Früchte

kam in der Mitte des December vor die Stadt. Von da bis Ende Februar mag die Belagerung gewährt haben. Ende Februar oder Anfangs März, also in der Quadragesima, zog er ab.

[1]) Nach der Eroberung Roms i. J. 410 führte Alarich sein Heer in das südliche Calabrien. Ein genaues Datum für den Abzug desselben aus dieser Gegend unter Ataulf läßt sich nicht angeben. Es liegt jedoch in der Natur der Sache, daß ein Feldherr sein Heer nicht in der Sommerhitze an Rom vorbei durch ganz Italien führt, oder mit demselben im Herbst aufbricht, um während des Winters bis zur Donau zu gelangen, sondern er wird das Frühjahr dazu benützt haben. Damit ergibt sich aber eine dritte Thatsache zur Erklärung unserer Oration, ohne daß man auf Vitiges zurückgehen muß. [2]) Leonianum mense Julio n. 6 p. 355.

Digitized by Google

mehr auf dem Felde standen. Verlegen wir, wie es das Leonianum thut, das Pfingstfest in den Monat Mai und nehmen wir an, die Belagerung habe sechs Wochen gedauert, so fällt die Ankunft der Gothen vor Rom in den Monat April. Zu der Zeit war in Rom die Ernte noch nicht eingeheimst und konnten deshalb die Römer mit eigenen Augen sehen, ‚wie die mit Schweiß gepflanzten Feldfrüchte von den Feinden verzehrt wurden'. Setzen wir aber den Fall, Alarich habe Rom erst im Juli erobert, so gedenke man nur der Verwüstung der Weinberge durch die Gothen, um das obige Gebet völlig berechtiget zu finden, ohne daß irgend eine Nöthigung vorläge, es auf die Belagerung im Jahr 538 zu beziehen.

Das sind die einzigen Gründe, welche Duchesne für seine Annahme, das Leonianum sei zu Ende des sechsten Jahrhunderts verfaßt[1]), beibringt. Wenige werden glauben, sie seien imstande die allgemeine Ansicht, der zufolge der Sammler desselben in der Mitte des fünften Jahrhunderts lebte, zu erschüttern.

II. Das für den Gottesdienst ungeeignete leonianische Sacramentar forderte eine von den kirchlichen Organen ausgehende liturgisch verwendbare Sammlung der Mess-Officien. Dieser Arbeit unterzog sich Papst Gelasius (492—496). Gennadius (ein Zeitgenosse des Gelasius) schreibt über ihn: Scripsit *volumen sacramentorum* eliminato sermone, fecit et hymnos in similitudinem Ambrosii episcopi[2]). Die älteste Handschrift des Gennadischen Buches enthält zudem die Notiz: Gelasius urbis Romae episcopus scripsit adversus Eutycen et Nestorium grande et praeclarum volumen et tractatus diversarum scripturarum et sacramentorum delimato sermone . . Fecit et hymnos in similitudinem Ambrosii episcopi. Amen, quos ego legi[3]).

Den letzteren Worten zufolge hat Gelasius drei verschiedene Bücher geschrieben, ein praeclarum volumen, tractatus

[1]) An sich liegt an dieser Bestimmung der Abfassungszeit des Leonianum nicht viel. Hinsichtlich der Beurtheilung dieses Sacramentars ist jedoch die vorgelasianische Entstehung desselben von wesentlicher Bedeutung. [2]) Wir müssen auf dieses und die folgenden Zeugnisse eingehen, weil Duchesne ihre Beweiskraft leugnet und sich dadurch die Behauptung ermöglichet, es habe kein Gelas. Sacramentar gegeben. [3]) *Duchesne*, Le liber pontificalis p. 257 not. 14.

Digitized by Google

diversarum scripturarum und (ein Buch) sacramentorum. Das Wort tractatus bezeichnet in dem damaligen Sprachgebrauche Abhandlungen und Homilien, das Wort sacramenta aber die zu der Feier der Eucharistie gehörenden Gebete. Bezieht man nun tractatus zugleich auf sacramentorum, so entsteht der Sinn, Gelasius habe Abhandlungen und Homilien über verschiedene Gegenstände und die Messfeier geschrieben. Der Liber pontificalis berichtet hingegen über Gelasius: Hic fecit V libros adversus Nestorium et Eutychem, fecit et hymnos in modum beati Ambrosii; item duos libros adversus Arrium; fecit etiam et sacramentorum praefationes et orationes cauto sermone et epistolas fidei delimato sermone multas (p. 255). Man sieht, in diesem Citate kommen die tractatus divers. scripturarum als epistolae fidei zum Vorscheine, und von ihnen getrennt, als eigenes Buch, Sacramentorum praefationes et orationes[1]). Weil ferner Präfationen und Orationen, die nach Duchesne ‚den Fond der Sacramentarien bilden', weder liturgische Abhandlungen noch Homilien sind, so ist das Wort sacramentorum nicht durch tractatus, sondern durch das vorausgehende Wort volumen zu ergänzen. Dem entsprechend lautet auch der gewöhnliche Text der Gennadischen Schrift: Scripsit volumen sacramentorum. Die Annahme, das Wort tractatus beziehe sich auf die in den alten Sacramentarien befindlichen Anreden an die Katechumenen, Pönitenten und zu Ordinierenden[2]), ist unzulässig, weil sie einen so unbedeutenden Theil derselben bilden, daß sie, gemäß dem Satze: De potiori fit denominatio, die Bezeichnung tractatus nicht veranlasst haben können. Endlich bedient sich Gennadius auch an einem anderen Orte seiner Schrift der Bezeichnung: *Sacramentorum volumen*[3]). Ueber den zu Anfang des fünften Jahrhunderts in Massilia lebenden Presbyter Musäus berichtet er: Composuit *sacramentorum* egregium et non parvum *volumen*[4]). Dieses volumen bestand, wie der Inhalt des Ci-

[1]) Die Worte sacramentorum volumen des Gennadius bezeichnen demnach dasselbe, was der Liber pontif. sacramentorum praefationes et orationes nennt, was wir alsbald noch näher begründen werden. [2]) *Duchesne* Lib. pontif. p. 257. [3]) Duchesne sucht das Wort volumen zu beseitigen, um nachweisen zu können, daß es damals noch keine Sacramentarien gab. [4]) Hortatu sancti Venerii episcopi sui excerpsit ex

Digitized by Google

tates zeigt, aus Lectionen, Psalmen, Orationen (supplicandi Deo) und Präfationen (contestandi beneficiorum). Hier haben wir also eine authentische Erklärung dessen, was Gennadius und seine Zeitgenossen unter sacrament. volumen verstanden; es war eine Sammlung von Präfationen und Orationen. Wenn aber Musäus ein Sacramentar schrieb, wenn ein solches für den römischen Klerus nothwendig war, so hat die Annahme, Gelasius habe Präfationen und Orationen in einem volumen oder liber sacramentorum zusammengestellt, nicht nur nichts wider, sondern alles für sich. Dazu kommt noch, daß Gennadius in dem unmittelbar vorhergehenden Capitel schreibt, der Mauretanische Bischof Voconius composuit etiam *sacramentorum* egregium *volumen*. In Afrika und Gallien verfaßte man also Sacramentarien. In Rom darf jedoch ein solches nach Duchesne nicht vorhanden gewesen sein, weswegen er selbst das Leonianum jünger zu machen sucht.

Ein zweites Zeugnis für die Abfassung eines Sacramentars durch Gelasius enthält das soeben angeführte Citat aus dem Liber pontificalis p. 255. Duchesne urtheilt über diese, wie über die Stelle aus Gennadius: ‚Beide Texte sprechen von Piecen, die sich für ein Sacramentar eigneten, keiner derselben erwähnt jedoch eine Sammlung in der Form eines Sacramentars' (p. 257). Wie es sich in dieser Beziehung mit dem Gennadischen Texte verhält, wurde angegeben, der des L. P. weicht aber nicht von ihm ab. Denn der L. P. setzt in den Worten sacramentorum praefationes et orationes die Theile für das Ganze, während Gennadius durch volumen sacramentorum

sacris scripturis lectiones totius anni festivis aptas diebus, responsoria etiam psalmorum et capitula temporibus et lectionibus congruentia . . Sed et ad personam sancti Eustasii episcopi, successoris praedicti hominis Dei, composuit *sacramentorum egregium et non parvum volumen*, per membra quidem pro opportunitate officiorum et temporum, pro lectionum textu psalmorumque serie et decantatione discretum sed *supplicandi Deo et contestandi* beneficiorum ejus soliditate consentaneum. De viris illustribus c. 79. Zum weiteren Beweis für die häufige Abfassung von Sacramentarien in dieser Zeit dienen die unmittelbar vorhergehenden Worte: Voconius, Castellani Mauritaniae oppidi episcopus . . composuit etiam *Sacramentorum egregium volumen* l. c. 78.

Digitized by Google

das Ganze für die Theile setzt. Unter sacramenta versteht nämlich schon Augustinus die in der Messfeier verrichteten Gebete. Als jedoch zu Ende des vierten Jahrhunderts viele und verschiedene den Festen und Tagen entsprechende Officien entstanden, war eine Sammlung derselben, besonders in Rom mit seinen zahlreichen Kirchen, für den Klerus eine Nothwendigkeit. Anfänglich, wahrscheinlich unter Damasus, stellte man die verwandten Officien zusammen. Die Officien der Quatembertage, die Orationes et preces diurnae, die der an den Martyrerfesten gelesenen geben hievon Zeugnis. Bei der sich immer mehr häufenden Zahl von Officien genügten jedoch solche libelli nicht und ein Privatmann unternahm es, sie in einem Volumen zusammenzustellen. Es ist das unser Leonianum. Weil es aber dem Bedürfnisse nicht genügte, war ein von kirchlicher Auctorität ausgehendes, alle Officien zusammenfassendes, ordnendes und ergänzendes volumen sacramentorum nothwendig. Das verlangte die Zeit und dem entsprach der liturgische Entwickelungsprocess. Dieses Sacramentar ist das gelasianische: Gelasius fecit etiam et sacramentorum praefationes et orationes cauto[1]) sermone. Das scheint auch Duchesne herauszufühlen, deshalb paraphrasiert er dieses Citat durch die Worte: ‚Es redet nur von vereinzelten (isolées) Präfationen und Orationen und nicht von einer systematischen und officiellen Sammlung' (p. 122). Das Wort ‚Sammlung' steht allerdings nicht im Texte, aber auch das Wort isolées fehlt in demselben. Deshalb hat ein Kritiker, der den Text so urgiert, daß er um jenes Mangels willen dem Gelasius eine Sammlung von Präfationen usw. abspricht, kein Recht, derselben durch Beifügung von isolées einen anderen Sinn zu geben. Man wird erwidern, wenn Gelasius keine Sammlung veranstaltete, muss er isolierte Präfationen geschrieben haben. Ja, wenn das erstere bewiesen wäre; es aber dadurch beweisen zu wollen, daß man die Präfationen als isolierte voraussetzt, das geht nicht an. Wir suchten deshalb aus der Thatsache, der gemäß mit Ende des vierten und Beginn des fünften Jahrhunderts Präfationen und Orationen in Sammlungeu (volumina)

[1]) Den Begriff einer Sammlung setzt auch das Wort cautos voraus, sofern es eine vorsichtige Auswahl andeutet. Gegen die Ursiner gerichtete Officien finden sich in dem Gelasianum nicht, es hat sie eliminiert.

Digitized by Google

zusammengestellt wurden, zu zeigen, mit Rücksicht hierauf seien die Worte des Lib. pontif.: Fecit etiam et sacramentorum etc. von einer Sammlung von Präfationen und Orationen zu verstehen.

Weitere Zeugnisse für ein Gelasianisches Sacramentar sind das des Walafried Strabo († 849), des Chronicon Centulonse oder des im Jahre 831 geschriebenen Kataloges des Klosters St. Richarii[1]), und der Bericht des Johannes Diaconus in seinem Leben Gregors I, das er im Auftrage Papst Johannes' VIII (872—882) verfasste.

Duchesne legt diesen Zeugnissen keine Bedeutung bei, denn dem neunten Jahrhundert angehörend, sollen sie auf einer Tradition beruhen, welche Alcuin und Andere dahin ausbildeten, das uns noch erhaltene, von Tommasi edierte Sacramentar sei das des Gelasius. Durch sie sei ferner diese Annahme zum unantastbaren Schuldogma geworden, von dem auch die genannten drei Zeugnisse abhängig seien (Origin. p. 123). Es ist richtig, Walafried[2]) bedient sich in seinem Berichte des Wortes dicitur, wenn man aber der oben angegebenen Zeugnisse des Gennadius und des Liber pontif. gedenkt, so war diese Tradition wohl begründet. Jedenfalls kann man nicht zweifeln, daß Walafried den Unterschied der altgalli-

[1]) Bona bemerkt: Quorum (Gelasii et Gregorii I) missalia separatim extabant anno 731 in Abbatia Centulensi sive s. Richarii. Rerum liturgicarum l. 1 c. 25 n. 10. [2]) Crescente autem, sicut praediximus, religionis cultu divinae, crescebat etiam paulatim orationum et *officiorum ecclesiae compositio*, multis et ex summa scientia, et ex mediocri, et ex minima addentibus quae congrua rebus explicandis videbantur. Ideoque credimus conciliis Carthaginensi et Milevitano statutum, ut preces et orationes a quibuslibet compositae, nisi probatae fuissent in concilio, non dicerentur. Nam et *Gelasius papa* in ordine quinquagesimus unus *ita tam a se quam ab aliis compositas preces dicitur ordinasse*. Et Galliarum ecclesiae suis orationibus utebantur, quae adhuc a multis habentur. Et quia jam incertis auctoribus multa videbantur incerta (al. inserta) et sensus integritatem non habentia, *curavit beatus Gregorius* rationabilia quaeque coadunare, et seclusis his quae vel nimia vel inconcinna videbantur composuit librum qui dicitur Sacramentorum, sicut ex titulo ejus manifestissime declaratur; in quo si aliqua inveniuntur ad hunc sensum claudicantia, non ab illo inserta, sed ab aliis minus diligentibus postea credenda sunt superaddita. De rebus ecclesiasticis c. 22 (Migne PL. 114, 946).

Digitized by Google

canischen und römischen Messe wohl kannte. Wenn er darum sagt: ‚Die Kirchen der Gallier bedienen sich ihrer Gebete und sie sind noch bei vielen in Uebung, der h. Gregor aber verbesserte sie‘; so versteht er offenbar unter den Gebeten der gallischen Kirchen ein zweites römisches Sacramentar, denn ein solches und kein altgallicanisches verbesserte Gregor I. Er konnte es auch nicht verbessern, denn der Unterschied zwischen beiden war so durchgreifend, daß das Gregorianum das Gallicanum einfach verdrängte. Da ferner die Verlegung des Bisthums Windisch nach Constanz in der Mitte des sechsten Jahrhunderts geschah und niemand behaupten wird, man habe sich daselbst in dieser Zeit des Gregorianum bedient, wohl aber jeder zugeben wird, Walafried habe zunächst die Sacramentarien des Bisthums Constanz und des noch älteren von Augsburg im Auge, so erscheint die Annahme eines Schuldogma als leere Ausflucht. Die Worte: die Kirchen der Gallier ꝛc. mag Strabo auf Speier, Worms, Cöln, Trier bezogen haben.

Noch deutlicher spricht sich der Verfasser des genannten Bücher-Kataloges aus[1]). Er schreibt nämlich von den in der Klosterbibliothek befindlichen Missalien 19 dem Gelasius zu, drei dem Gregorius und eines dem von Alcuin verfaßten gelasianisch-gregorianischen Sacramentar. Offenbar war die Bibliothek selbst vor dem Katalog vorhanden und die Zahl ihrer verschiedenen Missalien weist darauf hin, daß sie gesammelt wurden, als man das gelasianische Sacramentar am häufigsten verwendete, das gregorianische aber allmählich einführte. Das geschah zwischen dem Ende des siebenten und achten Jahrhunderts. Ist dem aber so, dann war das gelasianische Sacramentar vor dem Ende des siebenten Jahrhunderts in dem jetzigen nordöstlichen Frankreich und im westlichen Deutschland in dem Besitzstand und gab es außer der ‚gregorianischen‘ Form des römischen Sacramentars ‚noch eine

[1]) De libris Sacrarii, qui ministerio altaris deserviunt, Missales Gregoriani tres, Missalis Gregorianus et Gelasianus modernis temporibus ab Albino ordinatus I, Lectionarii epistolarum et evangeliorum mistim et ordinate compositi V, Missales Gelasiani XIX, Textus Evangelii IV, aureis litteris scriptus totus I, Antiphonarii VI, qui sunt libri num. XXV. Chronicon Centul. lib. 3 c. 3 (Migne Pl. 174, 1261).

Digitized by Google

zweite'. Daß nämlich unter dem gelasianischen eine solche und nicht etwa das altgallicanische Sacramentar zu verstehen sei, folgt zweifellos aus der Abfassung eines gelasianisch-gregorianischen Sacramentars. Ferner bestand dasselbe nicht in ‚isolierten' Präfationen und Orationen, sondern es war, wie das gregorianische, ein förmliches Sacramentar, denn der Katalog macht in dieser Beziehung keinen Unterschied zwischen beiden ‚Missalien'. Man verwendete demnach vor Gregor I ein förmliches römisches Sacramentar in diesen Gegenden. War dieses aber in dem fränkischen Reiche im siebenten Jahrhundert der Fall, so muss ein solches im sechsten in Rom vorhanden gewesen sein.

Was endlich das Zeugnis des Diakon Johannes[1]) betrifft, so legt demselben Duchesne keine Beweiskraft bei, weil Johannes, wie Walafried, von dem ‚Schuldogma' befangen, das von Tommasi herausgegebene Sacramentar für das gelasianische angesehen habe. Man könnte zwar glauben, sagt er, Johannes bezeichne mit codex gelasianus eine zweite Form des römischen Sacramentars. Diese Vermuthung müsse jedoch beseitigt werden, denn die Worte seines Berichtes: multa subtrahens, pauca convertens, nonnulla superadiciens in unius libri volumine coartavit, passen genau auf das von Tommasi herausgegebene Sacramentar, deshalb spreche Johannes von diesem und nicht von einem anderen römischen Missale (p. 121).

Walafried und das Chronicon Centul., welche so deutlich von einem anderen oder zweiten römischen Missale reden, widerlegen den Protest gegen ein solches hinlänglich. Sodann ist die Behauptung, durch Alcuin (also im fränkischen Reiche) sei die Annahme von der Existenz eines gelasianischen Sacramentars zum Schuldogma geworden, doch kein Beweis dafür, der in Rom lebende, sich im Auftrage des Papstes mit dem gelasianischen und gregorianischen Sacramentar beschäftigende Johannes Diaconus sei durch dieses Schuldogma in seinem Berichte

[1]) (Gregorius) Gelasianum codicem de missarum solemniis, multa subtrahens, pauca convertens, nonnulla vero superadiciens pro exponendis evangelicis lectionibus in unius libri volumine coartavit. L. 2 c. 17.

Digitized by Google

irre geführt worden. Der päpstliche Auftrag deutet vielmehr an, daß ihm ein Gelasianum in den römischen Archiven zu Gebote stand, aus dessen Vergleichung mit dem Gregorianum sein Bericht hervorgieng. Wenn endlich diesem Berichte zufolge das ihm vorliegende Gelasianum eine große Aehnlichkeit mit dem von Tommasi veröffentlichten hatte, so sieht man daraus, wie richtig Tommasi urtheilte, wenn er es dem Kern nach für ein gelasianisches hielt. Uebrigens war dies im Jahre 1886 auch die Ansicht von Duchesne. In seiner Schrift Le liber pontif. (p. 257) hält er es für schwierig, die Ergänzungen zu bezeichnen, welche das von Gelasius herrührende, von Tommasi herausgegebene Sacramentar bis auf Gregor I erhielt. Drei Jahre später sagt derselbe in seinem Buche: Origines du culte chr.: Par sacramentaire gélasien il faut entendre un recueil liturgique romain, importe en France assez longtemps avant Hadrian, assez longtemps après sainte Gregoire (p. 123). Weil sodann, fährt er fort, zu Ende des siebenten Jahrhunderts in Rom keine anderen officiellen liturgischen Bücher im Gebrauche waren, als das Gregorianum, das zwar zeitgemäße Aenderungen erfuhr, dem Wesen nach aber dasselbe blieb (p. 122), so ist das sog. Gelasianum das veränderte vorhadrianische Gregorianum.

Hiermit spricht Duchesne seine Ansicht über das gelasianische Sacramentar aus, welches nach ihm nicht existierte, auf die näher einzugehen ist. Zuerst muss man fragen: Bearbeitete nicht bereits Gregor ein vor ihm vorhandenes Sacramentar? Die Frage wird auch Duchesne bejahen müssen. Denn gesetzt, es sei dieses Sacramentar nicht das gelasianische gewesen, ein Sacramentar war es, und nicht blos einzelne Officien hatte Gregor I vor sich. Das folgt aus dem bereits Angeführten. Wenn aber Gregor ein liber oder volumen sacramentorum vorfand und reformierte, warum darf dieses dem Gelasius nicht zugeschrieben werden, da sich die Zeugnisse des Gennadius ꝛc. nicht aus der Welt schaffen lassen?

Er fährt jedoch fort: ‚Nach dem Urtheil von Delisle gehört die Handschrift dem siebenten oder dem Anfang des achten Jahrhunderts an und diesem entspreche der Inhalt derselben. Die Donnerstag-Messen der Quadragesima fehlen, die von Gregor II

Digitized by Google

(715—731) eingeführt seien. Hingegen finde man ein nach Gregor I beigefügtes Capitulum s. Gregorii papæ, die Stationen des Mittwoch, Freitag und Sonnabend vor dem ersten Fastensonntage, die vier Feste der Jungfrau und das von Kreuz-Erhöhung. Diese fünf Feste sind nach Gregor I († 604) und vor Papst Sergius (687—701) eingeführt worden. Es bleibt also ein Raum von ungefähr einem Jahrhundert (628—731) für das Datum (la date) des römischen Orginales unseres Sacramentars' (p. 124). In dem folgenden weist sodann Duchesne nach, daß der Text dieses Sacramentars in dem fränkischen Reiche Abänderungen und Zusätze erhalten habe (p. 124 125).

Dem meisten von dem Gesagten stimmen wir bei. Gesetzt jedoch, der von Tommasi herausgegebene Codex sei im achten Jahrhundert geschrieben, so wird niemand behaupten, das sei die aus Rom stammende Urschrift. Er besteht in einer Abschrift, die, wie D. selbst einräumt, spätere Aenderungen aufgenommen hat. Eine spätere Abschrift ist aber für die Zeit des Ursprunges eines Buches nicht maßgebend.

Dieses vorausgesetzt, drängt sich die Frage auf: Wie kommt Duchesne zu der obigen auffallenden Annahme? Aus der für ihn feststehenden Thatsache, die Officien der vier Marienfeste ꝛc. seien zu Ende des siebenten Jahrhunderts in Rom in das daselbst gebräuchliche Sacramentar aufgenommen worden, schließt er, weil zu dieser Zeit daselbst blos das Gregorianische verwendet wurde, sei jenes Sacramentar das Gregorianische gewesen. Weil sich ferner diese Officien in dem von Tommasi herausgegebenen Sacramentar finden und es eine andere Form des römischen Sacramentars nicht gebe, als die Gregorianische, so sei das Tommasische Sacramentar das gregorianische, welches ein Schuldogma zu einem gelasianischen stempelte.

Duchesne nimmt demnach blos eine Form des römischen Sacramentars an, die in Rom übliche gregorianische. Nach Walafried Strabo und dem Chronicon Centulense (von Johannes Diaconus sehen wir ab) war jedoch ein zweites vor-gregorianisches Missale im fränkischen Reiche vorhanden, welches die Franken im achten Jahrhundert dem in ihr Reich gelangten Gregorianischen, hauptsächlich durch Aufnahme von Officien, conform machten. Demgemäß können die in Frankreich während

Digitized by Google

des achten Jahrhunderts im Gebrauche befindlichen Sacramentarien die genannten Officien nicht nur aus dem Gregorianum geschöpft haben, sondern, da sie thatsächlich die von Tommasi und Gerbert veröffentlichten Sacramentarien enthalten, muss dieses geschehen sein. Mangelten nämlich diese Officien in den während des sechsten Jahrhunderts im fränkischen Reiche verwendeten Sacramentarien, und das muss Duchesne zugeben, und waren sie im achten Jahrhundert in denselben vorhanden, so bleibt nur die Annahme übrig, sie haben dieselben aus dem um diese Zeit in das fränkische Reich eindringenden Gregorianum erhalten.

Damit wird die Beweisführung von Duchesne hinfällig, denn sie beruht darauf, das Tommasische Sacramentar habe die genannten Officien zu der angegebenen Zeit in Rom erhalten. An diesem Orte und zu dieser Zeit sei aber in Rom blos das Gregorianum in Uebung gewesen, also sei das Tommasische Sacramentar das Gregorianische. Weil ferner das Tommasische Sacr. das Gregorianische sei, könne es nicht vor Gregor im fränkischen Reiche existiert haben. Darum seien die Berichte, welche es zu einem Gelasianischen machen, und die über die Existenz eines Gelasianischen Sacramentars überhaupt, irrig; denn es gebe nur eine Form des römischen Sacramentars, die Gregorianische.

Wir suchten hiegegen im Obigen nachzuweisen: weil das Tommas. Sacramentar vor Gregor I in dem fränkischen Reiche vorhanden war, konnte es die genannten Officien daselbst aus dem Gregorianum entlehnt haben. Konnte es dieselben aus dem Gregorianum entlehnt haben, so folgt daraus, daß es das Gregorianum nicht selbst sein musste, und musste es dieses nicht sein, so konnte es noch eine zweite Form des römischen Sacramentars geben. Sind aber alle diese Möglichkeiten vorhanden, so ist die Annahme von Duchesne auch blos eine mögliche und darum wertlose. Denn zu sagen, obwohl das Tommasische Sacramentar die genannten Officien in dem fränkischen Reiche aus dem Gregorianum entlehnt haben kann, kann es sie doch in Rom erhalten haben, eine solche Behauptung läßt sich doch zu keinem Beweise dafür gebrauchen, daß das Tommasische Sacramentar das Gregorianische sei und daß es deshalb nur eine Form des römischen Sacramentars gebe. Wer möchte schließen: obwohl es noch eine zweite Form des römischen Sacramentars geben kann, ist die Gregorianische doch

Digitized by Google

die einzige. Doch noch mehr: den Thatsachen zufolge ist die Existenz einer zweiten, der Gelasianischen Form des römischen Sacramentars in dem östlichen fränkischen Reiche nicht nur möglich, sondern *nothwendig und wirklich*. Nothwendig, weil vor Gregor daselbst Gottesdienst gehalten wurde, und wirklich, weil historische Zeugnisse die Celebration desselben nach einem römischen Missale constatieren.

Zum Nachweis für die Beeinflussung des im fränkischen Reiche gebräuchlichen Tommasischen Sacramentars durch das Gregorianum fügen wir noch einige allgemeine Bemerkungen bei. Von dem Ende des siebenten Jahrhunderts an influenzierte der in das *fränkische Reich* eindringende Gregorianische Ritus den daselbst herrschenden. Dieser war theils der eigentlich gallicanische, theils der altrömische. Beide erhielten dadurch das Gregorianische Gepräge. Dem letzteren gegenüber bezog sich dieses, wie Walafried Strabo ausdrücklich sagt, hauptsächlich auf die Aufnahme von Festofficien, und zwar werden es solche gewesen sein, welche in dem Gregorianum enthalten waren und deren Feier die Franken wünschten, weil sie keine blos locale, sondern eine allgemeine Bedeutung für die ganze Kirche hatten. Das traf nun bezüglich der genannten Feste zu, und darum steht der Annahme nichts im Wege, sie seien aus dem Gregorianum in das daselbst in dem *Frankenreiche* verwendete Tommasi'sche Sacramentar übergegangen. Andererseits *schieden die Franken manches aus* diesem Sacramentar aus, was für sie weniger Bedeutung hatte, weil es für Rom berechnet war. Wenn man deshalb bemerkt, das Leonianum gedenke keines Festes, welches dem Gelasianum eigenthümlich sei, wohl aber besitzen das Leonianum und Gregorianum einige Festmessen, welche in dem Tomm. Gelasianum mangeln[1]); so folgt daraus blos, daß das römische Missale von dem gallicanischen Ritus nicht beeinflusst wurde, wohl aber dieser von jenem. Selbstverständlich fanden derartige Aenderungen (Zusätze wie Weglassungen) in dem *fränkischen Reiche* statt, in welchem man sich des Tommas. Sacramentars bediente, und nicht in *Rom*.

Duchesne weist dieses noch eigens an dem zu Ende des siebenten Jahrhunderts geschriebenen, ‚zweifellos gallicanischen' *Missale Francorum* nach, das nicht nur den Gregorianischen

[1]) *Duchesne*, Origin. p. 126.

Digitized by Google

Kanon enthält, sondern dessen ‚sämmtliche Messen auch den römischen Ritus und Stil an sich tragen' (p. 128). Da dem so ist, so konnten offenbar in der genannten Zeit die in Rede stehenden Festmessen ꝛc. aus dem in dem fränkischen Reiche sich verbreitenden Gregorianum in das Tommas. Sacramentar gekommen sein. Unsere Annahme ist jedoch selbst für den auf dem Standpunkte Duchesnes Stehenden nicht nur möglich, sondern in hohem Grade wahrscheinlich. Denn wenn das Fest Kreuz-Erfindung und das der Enthauptung Johannes des Täufers durch gallicanischen Einfluss in das Tommas. Sacramentar gekommen sein kann (p. 127), so nicht weniger das Fest Mariä Verkündigung ꝛc. durch den des Gregorianischen Sacramentars. Für uns, die wir den Zeugnissen von Gennadius, dem Liber pontif., dem Chronicon Centul., Walafried Strabo und Johannes Diaconus Beweiskraft zuschreiben, ist die Existenz des Gelasianischen Sacramentars und seine Beeinflussung im fränkischen Reiche durch das Gregorianum außer Zweifel gesetzt.

Wann und wie kam aber, wird man fragen, das Gelasianische Sacramentar in das fränkische Reich? Der Bischof Remigius von Rheims taufte Chlodwig i. J. 496, dem Todesjahre des Papstes Gelasius. Es ist nun ebenso unwahrscheinlich, daß der mit seinen Franken zur katholischen Kirche übergetretene König den Ritus der von ihm gehassten Gallier angenommen habe, als sich die Annahme empfiehlt, der alsbald von Papst Anastasius II beglückwünschte und von den Rom treu ergebenen Bischöfen Remigius und Avitus berathene König werde sich nach Rom gewandt und von da das Gelasianische Sacramentar erhalten haben. Mone sagt ohne Bedenken, ‚das (gelasianische) Messbuch kam zu den Franken durch die Taufe Chlodwigs, auf Weihnacht im Jahr 496'[1]).

In der gegebenen Ausführung glauben wir bewiesen zu haben, daß Papst Gelasius ein Sacramentar zusammenstellte, dessen sich auch die Franken bis in das neunte Jahrhundert bei dem Gottesdienste bedienten. Doch ist noch ein Punkt nachzutragen, auf welchen Duchesne Gewicht legt. Das von Tommasi herausgegebene Sacramentar führt die Aufschrift: Liber sacramentorum romanae ecclesiae. Weil demnach der Titel des Buches den Namen eines Papstes nicht enthält, weil in dem Texte desselben

[1]) Lateinische und griechische Messen S. 112.

Digitized by Google

vieles nicht blos der Zeit nach Gelasius, sondern selbst der nach Gregor angehört, glaubt Duchesne[1]), man sei nicht berechtiget, dasselbe dem Papste Gelasius zuzuschreiben. Da von dem letztern die Rede war, berücksichtigen wir blos den aus dem mangelnden Namen eines Papstes abgeleiteten Einwurf. Wenn Gelasius zuerst ein officielles römisches Sacramentar zusammenstellte und ein solches Missale, welches das römische Missale war, dem Klerus übergab, so war eine nähere Bezeichnung desselben durch Beifügung des Namens des Verfassers überflüssig. Erst die von Gregor bewirkte Reform des Missale, der zufolge das römische Sacramentar in zwei ‚Formen' existierte, verlangte die Beifügung des Namens, um es von dem älteren zu unterscheiden. Thatsächlich besitzt auch das Gregorianum den Namen seines Bearbeiters. Die Aufschrift unseres Sacramentars, in welchem der Name des Papstes mangelt, ist daher ein Merkmal seiner Abfassung vor Gregor I und ein Beweggrund, dasselbe Gregor abzusprechen. Denn wenn das Gregorianische Sacramentar den Namen seines Verfassers besitzt und das von Tommasi herausgegebene ein Gregorianisches ist, dann sollte es den Namen Gregors tragen. Weil ihm derselbe aber fehlt, ist es kein Gregorianisches, und ist es ein solches nicht, so ist es ein Gelasianisches.

III. Die Zeugnisse über Gregor I, als den Verfasser eines Sacramentars, werden übergangen. Dagegen fordert die Frage eine Antwort, ob die auf uns gekommenen Gregorianischen Sacramentarien das von Gregor herausgegebene Missale enthalten. Dieselbe lautet: das ohne alle und jede Veränderung von Gregor verfasste Sacramentar besitzen wir nicht. Zum Beweise dessen dient die zu Ehren Gregors verfasste und in demselben enthaltene Messe. Da der Papst sie nicht selbst für sein Fest oder Anniversarium schreiben konnte, da ferner die in dieselben aufgenommenen Donnerstags-Messen der Quadragesima von Gregor II herrühren, da die Messe ad s. Mariam ad martyres nicht vor Bonifatius IV (608—615) und die dedicatio natalis s. Nicomedis (1. Juni) nicht vor Bonifatius V (619—625) geschrieben sein kann, so erhielt das Gregorianum zweifellos alsbald nach Gregor I Zusätze.

---

[1]) Origines p. 121.

Digitized by Google

Hierauf fußend bemerkt Duchesne, ‚man werde gut thun das Gregorianische Sacramentar, als dem Stand der römischen Liturgie zur Zeit des Papstes Hadrian entsprechend, aufzufassen'. Um Zweideutigkeiten zu vermeiden, werde er es das Sacramentar Hadrians nennen (p. 119), während er das von Gregor I selbst verfaßte in dem von Tommasi veröffentlichten (Gelasianischen) Sacramentar erkannte. Gegen die Bezeichnung Hadrianum zu dem angegebenen Zwecke ist nichts einzuwenden, um so mehr aber gegen die Identificierung des Tommasi'schen und des von Gregor selbst besorgten Sacramentars. Zwischen beiden muss zwar eine Uebereinstimmung und Aehnlichkeit stattfinden, denn beide sind römische Missalien. Andererseits ist aber die Differenz zwischen beiden so groß, daß das Tommasi'sche Sacramentar das von Gregor selbst verfaßte nicht sein kann.

Papst Hadrian schrieb an Karl d. G. zwischen 784—791[1], er schicke ihm das von dem h. Gregor bearbeitete Sacramentar unverändert (immixtum), so daß diesem Worte zufolge der Unterschied zwischen dem von Gregor selbst verfaßten und dem von Hadrian an Karl d. G. gesandten Sacramentar keiner, oder ein kleinster war. Nun ist aber der Unterschied zwischen dem von Tommasi veröffentlichten und dem von Hadrian abgesandten Sacramentar kein kleinster, sondern ein bedeutender, also kann das Tommasi'sche nicht das von Gregor selbst verfaßte sein.

Vorerst ist der Untersatz zu beweisen. Das Tommasi'sche, oder wie wir es kurz nennen wollen, das Gelasianische Sacramentar besteht aus drei Büchern, das Gregorianische aus einem. Jenes trennt das Officium de tempore von den Messen der Heiligenfeste, dieses verbindet beide. Jenes besitzt häufig zwei Collecten, das Gregorianische eine. Das Gelasianische enthält viele Präfationen, die in dem Gregorianischen auf wenige beschränkt sind. Der Inhalt und Schluss der Oration Hanc igitur oblationem lautet in beiden Missalien anders. Die drei Sonntage der Vorfasten haben in dem Gregorianum eigene Officien, in dem Gelasianum blos später beigefügte Aufschriften. Die

[1]) De sacramentorio vero a sancto disposito praedecessori nostro deifluo Gregorio papa: *immixtum* vobis emitteremus. Jam pridem Paulus grammaticus a nobis eum pro vobis petente secundum sanctae ecclesiae nostrae tradicionem, per Johannem monachum atque abbatem civitatis Ravennantium vestrae regali emisimus excellentiae. Cod. Carol. ed. *Jaffé* p. 274. Bei Duchesne p. 114.

Digitized by Google

Adventsonntage sind in dem Gregorianum dem circulus anni eingefügt, in dem Gelasianum nicht, so daß das letztere von einer weniger entwickelten Stufe des Kirchenjahres zeugt. Die Officien des Gelasianum, Prohibendum ab idolis, der Scrutinienmessen in der Quadragesima, die Ueberschrift des Palmsonntages: de passione, die drei Messen am grünen Donnerstag, wie die an pascha annotinum, die denuntiatio jejuniorum in der Messe, die benedictio super eos qui de arriana ad catholicam redeunt unitatem (n. 85) und andere mehr, eigneten sich für die Zeit des Gelasius, aber nicht für die des Gregor, weswegen sie das Gregorianum nicht besitzt. Bei dieser Sachlage kann aber das Tommasi'sche Sacramentar nicht das Gregorianische sein, und die Behauptung von Duchesne, das Tommasi'sche Sacramentar repräsentiere das Gregorianum zu Ende des siebenten, das Hadrianische aber das Gregorianum zu Ende des achten Jahrhunderts, sollte nach unserer Annahme dahin lauten, das Tommasinum repräsentiert das Gelasianische, das Hadrianum das von Gregor geschriebene Gregorianum.

Duchesne ist zwar an dem Worte immixtum des Hadrianischen Briefes schweigend vorübergegangen, woraus zu schließen ist, er konnte es weder anders deuten, noch für seine Ansicht gebrauchen. Das stimmt aber nicht zu seinem Verfahren, demgemäß er die Existenz eines Gelasianischen Sacramentars deswegen leugnet, weil in dem Berichte des Liber pontif. das Wort ‚Sammlung' oder Buch mangelt. Hier ist nicht nur kein Mangel vorhanden, sondern er schließt vor einem positiv gegen ihn zeugenden Worte die Augen. Man könnte zwar erwidern, offenbar habe das Gregorianum vor Hadrian Zusätze erhalten, weswegen das Wort immixtum bedeutungslos oder unrichtig sei. Bedeutungslos sind allerdings diese Zusätze, und Hadrian legte denselben so wenig Gewicht bei, daß er ihrer ungeachtet das von Gregor selbst verfaßte und das an Karl d. G. gesandte Sacramentar für identisch erklärte.

Nicht weniger überschreitet Duchesne die Grenzen in der Charakterisierung des Hadrianum. ‚Kurz,' sagt er, ‚wir haben hier nicht ein für den römischen Gebrauch im allgemeinen (en général) angelegtes Buch, wie es in jedem Lande verwendet werden konnte, sondern ein solches, das blos für den Gebrauch in Rom bestimmt war. Noch mehr, es ist wesentlich ein Stations-Sacramentar zum Behuf der Festtage

Digitized by Google

oder solennen Versammlungen. Es übergeht nicht nur die Sonn- und Wochentage, sondern auch den Ritus der Eheschließung und der Begräbnisse. Es ist das Buch des Papstes (le livre du pape) und enthält die Gebete jener Ceremonien, welchen er gewöhnlich präsidierte' (p. 117). Allein daß das Hadrianum bereits zu Anfang des neunten Jahrhunderts überall in dem großen fränkischen Reiche eingeführt wurde, ist eine Thatsache, die Duchesne in den Worten bestätiget: ‚Vermuthlich wurden alle Kirchen verpflichtet, es zur Grundlage der liturgischen Ordnung zu machen' (p. 115). Ist dem aber so, dann war es ein römisches Sacramentar im allgemeinen, das auch in anderen Ländern verwendet werden konnte. Wenn Duchesne es ‚wesentlich ein Stational-Sacramentar nennt, so ist diesem beizufügen, der Umstand, daß man den Gottesdiensten an den Stations-Tagen und Orten feierte, übte auf den Ritus und die Gebete der celebrierten Messen keinen Einfluss, weswegen sie außerhalb wie innerhalb Roms recitiert wurden und noch werden. Nichts davon zu sagen, daß nur wenige Heiligen-Messen des Gregorianum Stationsmessen sind. Die Charakterisierung unseres Sacramentars durch die Worte: ‚es ist wesentlich ein Stations-Sacramentar,' trifft blos insofern zu, als es den Officien, welche an Stationstagen gelesen wurden, den Tag und Ort der Station beifügt. Weil aber Gregor I selbst die Stationsfeier reformierte, so wird er diese Notizen bereits in das von ihm herausgegebene Sacramentar aufgenommen haben, und es ist nicht einzusehen, warum und inwiefern sich das Hadrianum, als un sacramentaire essentiellement stational, von dem durch Gregor selbst veröffentlichten unterschieden haben soll.

Wie es sich mit den Messen der Sonn- und Wochentage verhält, wird an einem anderen Orte erörtert. Hier nur die Bemerkung, das Hadrianum kennzeichnet sich auch nicht als le livre du pape[1]). Denn wenn der Papst auch an gewissen Tagen und Festen den Gottesdienst hielt, so übte seine Gegenwart auf den Inhalt und die Form der verrichteten, im Sacramentar enthaltenen Orationen und Präfationen keinen Einfluss. Diese Gebete sind für den Celebrans überhaupt vorhanden, gleich-

[1]) Ein Buch des Papstes könnte man den von Mabillon herausgegebenen ersten römischen Ordo nennen, der aber weder ein Sacramentar ist, noch in anderen Ländern eingeführt wurde.

Digitized by Google

viel ob er der Papst oder ein anderer Priester ist. Wie hätte man dieses Buch im fränkischen Reiche den Priestern überhaupt vorschreiben können, wenn es das Buch des Papstes war? und doch behauptet Duchesne das erstere, wie angegeben. Weder Karl d. G. noch Papst Hadrian können es für das Buch des Papstes angesehen haben, weil es dann Karl d. G. nicht im Frankenreich eingeführt und Hadrian, wie seine Nachfolger, gegen die Einführung protestiert hätten.

Die Annahme von Duchesne ist darum nicht haltbar. Er wurde zu ihr gedrängt, um den Unterschied der beiden Gregorianischen Sacramentare recht bedeutend erscheinen zu lassen. Diesen Unterschied musste er zur Geltung bringen, um das Tommasi'sche Sacramentar zu einem Gregorianischen zu stempeln. Er musste dieses zu einem Gregorianischen machen, weil er die Existenz eines Gelasianischen bestreitet, und dieses bestreitet er, weil er von dem auch für ihn inexpugnable dogme d'école ausgeht, die Annahme eines Gelasianischen Sacramentars sei das Product der Schule im neunten Jahrhundert.

Weil wir den Commentator des Liber pontificalis hoch schätzen, ist es uns leid, dem Verfasser der Schrift: Origines du culte chr. nicht in gleicher Weise beistimmen zu können. Doch können wir versichern, daß uns nur das Interesse an der Sache in der obigen Ausführung geleitet hat.

Digitized by Google

Die sociale Frage und das Christenthum.

Von Ferdinand Stentrup S. J.

Groß ist ohne Zweifel die Gefahr, die der sociale Zustand einer Gesellschaft in sich birgt, in der es nur Reiche und Arme gibt. Größer wird die Gefahr, wenn einer verhältnismäßig winzigen Anzahl von Reichen eine unverhältnismäßig große Zahl von Armen gegenübersteht. Aber erst dann wird sie zur äußersten Gefahr, wenn ein solcher Zustand die nothwendige Folge des Princips ist, das in der Gesellschaft lebt, und in ihr sich bethätigt. In dieser äußersten Gefahr aber befindet sich die moderne gottentfremdete Gesellschaft. Den Beweis dafür lieferten wir im vorigen Artikel; hier wollen wir nur kurz den Gedankengang desselben wiederholen.

Die Verwerfung des Gottesglaubens zieht mit Nothwendigkeit die Leugnung jeder überweltlichen Bestimmung des Menschen nach sich. Der Mensch ohne Gott ist mit dem unwiderstehlichen Drange nach Glück, der in seinem Innern lebt, nur auf dieses sterbliche Leben, und die Genüsse, die es bietet, angewiesen. Es muss deshalb eine Gesellschaft, die auf Religionslosigkeit aufgebaut ist, und deren Glieder dem Atheismus huldigen, als ihren höchsten Grundsatz das Wort aufstellen: Genieße die Güter der Erde, und strebe mit aller Kraft und allen Mitteln nach ihrem Besitze, um sie genießen zu können; Genusssucht und Habsucht werden die einzigen Gesetze sein, die in das öffentliche sowohl, als in das private Leben

Digitized by Google

bestimmend eingreifen, und allem ihre Signatur aufprägen. Ist aber einmal unbändige Begierde nach Genuss und Besitz das treibende Princip des Menschenlebens, und somit die Selbstsucht in ihrer niedrigsten Form seine Seele geworden, dann muss in kurzer Zeit eine Theilung in der menschlichen Gesellschaft eintreten. Auf der einen Seite werden die Besitzenden und Genießenden, auf der andern Seite die Besitzlosen und vom Genusse Ausgeschlossenen stehen; auf der einen Seite werden wir die Reichen, auf der andern die Armen, auf der einen die Glücklichen, auf der andern die Unglücklichen haben. Und während die Zahl jener eine verhältnismäßig kleine ist, wird die Zahl dieser eine unverhältnismäßig große sein.

Ein solcher Zustand der Gesellschaft ist aber seinem innersten Wesen nach eine himmelschreiende Ungerechtigkeit, weil er nicht nur eine augenscheinliche Verletzung des gleichen und unantastbaren Rechtes Aller auf die Glückseligkeit ist, sondern auch die weitaus größte Anzahl der Gesellschaftsglieder zwingt, auf das Glück zu verzichten, ja nur zu leben, um auf Kosten des eigenen Glückes das Glück einiger Auserwählten zu fördern und zu mehren. Und dadurch ist er zugleich ein unhaltbarer und unerträglicher Zustand, ein Zustand, der wilden Kampf heraufbeschwören muss, und nur mit dem Untergange der Gesellschaft, in der er herrscht, endigen kann. Der sociale Krieg und die sociale Revolution mit allen Gräueln, die sie im Gefolge haben, sind für eine Gesellschaft, die sich von Gott und der Religion losgesagt hat, unvermeidlich. Eine solche Gesellschaft kann auf die sogenannte sociale Frage keine andere Antwort geben, als die in ihrem Untergange liegt.

Jahre lang arbeiteten ganz besonders jene Kreise, die rathlos jetzt der socialen Frage gegenüberstehen, an der Zerstörung der Religion im Volke. Emsig waren sie bemüht, ihm den Glauben an Christus zu nehmen, die Idee Gottes zu untergraben, und seinen Blick vom Himmel abzuwenden, und auf die Güter der Erde hinzurichten. Ihre Bemühungen blieben nicht ohne Erfolg. Der Same ist aufgegangen und in die Saat geschossen; aber wider all ihr Erwarten zu ihrem eigenen Verderben. Nur um ihre eigenen selbstsüchtigen Zwecke zu erreichen, und der missliebigen Fesseln sich zu entledigen, welche die Religion ihnen anlegte, und welche sie hinderten, frei und unabhängig auf dem Gebiete des Genusses sich zu bewegen, hatten sie sich zum Kampfe gegen Gott

Digitized by Google

und seinen Christus erhoben, und anstatt dessen weckten sie einen Feind, der ihre Wege durchkreuzt, und den Zugang zu ihrem geträumten Paradiese für immer zu schließen droht. Der Geist, den sie nur zu ihrem Dienste riefen, wendete sich gegen sie. Das Gift, das sie gemischt, hielt sich nicht in jenen Regionen, die umgeben von der Erde Gütern allen Neigungen der Sinnesnatur Befriedigung versprachen, sondern es sickerte in die Tiefen hinab, wo Noth und Entbehrung wohnen. Ihr Evangelium tönte nicht nur befreiend in den Ohren der Reichen und Besitzenden, sondern es drang auch zu den Ohren der Armen und Besitzlosen, und wurde nicht weniger von diesen, als von jenen aufgenommen. Und mit der Aufnahme dieses Evangeliums von Seiten der Armen und Besitzlosen war die sociale Frage, wie sie vor unserm Blicke steht, zur Reife gekommen. Man hat den Armen und Besitzlosen, den Arbeitern, die durch Anspannung all ihrer Kräfte und Vergießung ihres Schweißes kaum so viel gewinnen, als zur Bestreitung ihrer dringendsten Bedürfnisse nothwendig ist, den Glauben an den Himmel genommen, jetzt kommen sie, um von den Reichen und Besitzenden, den Lebemännern, die in Saus und Braus ihre Tage verbringen, die Erde zu fordern. Man hat ihnen das Kreuz aus der Hand gerissen, und es vor ihren Augen mit Füßen getreten, jetzt kommen sie, um den Kelch der Lust auch für sich zu verlangen, und bis zur Betäubung ihn zu genießen. Man hat in ihrem Geiste den Gedanken an ihre ewige Bestimmung ausgelöscht; jetzt kommen sie, um von den Reichen die Mittel zur Verwirklichung ihrer irdischen Bestimmung durch Versenken in die Güter der Erde zu begehren. Sie wollen glücklich sein, wie die Besitzenden es sind: sie müssen es wollen, weil unüberwindlich in ihrer Natur nicht weniger, als in der Natur der Reichen und Besitzenden der Trieb nach Glückseligkeit lebt.

Werden die Besitzenden etwa die Forderung der Besitzlosen als unvernünftig abweisen können? Unmöglich; sie ist ja nichts anderes, als ein nach allen Regeln der Logik aus den gegebenen Prämissen gezogener Schlusssatz. Die Principien vorausgesetzt, die man selbst als Denk- und Lebensnormen befolgt, und ins Volk hineingetragen hat, kann nicht jene Forderung, sondern nur der Widerstand gegen sie als Unvernunft bezeichnet werden.

Oder wollen sie die gleiche Forderung zu einer unsittlichen stempeln, indem sie einen Angriff auf das Eigenthumsrecht invol-

Digitized by Google

viere? Als wenn die sittliche Ordnung ohne die religiöse noch Halt und Bestand hätte; als wenn es ohne Religion noch ein Recht, das sittliche Macht wäre, geben könnte; als wenn bei der atheistischen Annahme das Eigenthum, weit entfernt davon, ein Recht zu sein, nicht vielmehr als ein Diebstahl und eine Vergewaltigung angesehen werden müsste. Im Munde der Gottesleugner ist die Berufung auf die sittliche Ordnung geradezu sinnlos.

Täuschung auch wäre es, wenn sich die Besitzenden dem Glauben hingäben, die Besitzlosen durch einige Verordnungen und Gesetze, die sich auf den socialen Zustand der Gesellschaft und die Verbesserung der Lage der Arbeiter beziehen, zum Schweigen zu bringen. Kraft der Grundsätze, die man ihnen beigebracht hat, werden sie von ihrer Forderung nicht ablassen, bevor nicht jeder Unterschied zwischen Armen und Reichen aufgehoben, und das gleiche Recht aller auf die Glückseligkeit zum vollen Ausdruck gekommen ist.

Eins nur bleibt den Reichen und Besitzenden, auf das sie ihre Hoffnung setzen können, die Gewalt nämlich, die ihnen zu Gebote steht, um ihr vermeintliches Recht zu schützen. Aber wer bürgt ihnen dafür, daß sie, die zweifelsohne in der modernen Gesellschaft die Tonangeber sind, es auch fürderhin bleiben werden? Wer verspricht ihnen denn, daß die Gewalt nicht in die Hände ihrer Feinde übergehen, und daß, wenn diese das unbestrittene Recht der Revolution gebrauchen, der Sieg sich nicht an ihre Fahne fesseln wird? Aber nehmen wir an, daß die Gewalt, auf welche sie bauen, Siege davontragen würde, es wären nur Pyrrhussiege, die einer vollständigen Niederlage vorausgiengen. Durch jeden neuen Sieg würde die Gewalt geschwächt und endlich gezwungen werden, das Schlachtfeld zu räumen. Eine Sache, die auf dem Gebiete der Ideen unterlegen ist, kann durch keine Erdenmacht aufrecht erhalten werden; ihr Untergang ist besiegelt, weil der endliche Triumph stets, nicht der Gewalt, sondern dem Gedanken gehört, der den Geist der Menschheit beseelt.

Der Sieg der Socialdemokratie, die vor unsern Augen die Angriffsarmee formiert und sammelt, um die gegenwärtige Gesellschaft bis auf die letzte Spur zu vernichten, ist zweifellos, wenn nicht diese vom Antichristenthum und vom Atheismus, der zugleich die einzige Wurzel und die nothwendige Folge jenes ist, sich mit allem Ernste und voller Kraft abwendet. Den Gedanken und Prin-

Digitized by Google

cipien, auf denen die Socialdemokratie fußt, und aus denen der sociale Krieg und die sociale Revolution naturgemäß sich entwickelt, kann nur das Christenthum siegreichen Widerstand entgegenstellen. Nur die Rückkehr zu dem verlassenen und geschmähten Kreuz wird dem socialen Kriege ein Ende bereiten und die sociale Revolution unmöglich machen.

Der tiefste Grund der socialen Frage, die verderbendrohend an die heutige Gesellschaft gestellt ist, liegt in den Principien, die maßgebend für die herrschende Anschauung über Glück und Unglück des Menschen sind. Denn aus den Principien, die der Zeitgeist laut verkündet und mit unverdrossenem Eifer in der Menschheit verbreitet hat, ergibt sich mit voller Evidenz, daß der Reichthum des Menschen Glück, die Armut aber sein Unglück ist: daß somit die Frage über Reichthum und Armut im Grunde genommen sich von der eigentlichen Glücksfrage selbst gar nicht unterscheidet. In dieser Anschauung aber, wie wir es darthaten, hat die sociale Frage in der Gestalt, in der sie vor uns steht, ihren eigentlichen Kernpunkt. So lange deshalb die Menschen ihr huldigen, hört die Gesellschaft nicht auf, den Keim des Todes und der Vernichtung, der mit jener Frage gesetzt ist, in ihrem Organismus zu tragen. Nur wenn es gelingt sie zu beseitigen, und an ihre Stelle die Ueberzeugung zu setzen, daß die Glücksfrage nicht mit der Frage über Reichthum oder Armut zusammenfalle, ist der socialen Frage der Boden entzogen, und die Gesellschaft ist von dem Untergang gerettet.

Ist es nun nicht das Christenthum, das die Anschauung, die im Reichthum das Glück, und in der Armut das Unglück sieht, nicht nur verdrängt, sondern auch unmöglich macht? Die christliche Religion, und sie allein, lehrt den Menschen, in Gott sowohl seinen Schöpfer und Herrn als auch sein ausschließliches Ziel zu erkennen. Gott, und nur Gott, so ruft sie dem Menschen zu, ist deine Bestimmung; sein Besitz, und nur sein Besitz ist imstande, den tiefsten Wunsch deiner Seele, den Wunsch nach vollem Glücke zu stillen. Im Himmel wohnt das Glück, die Erde birgt es nicht, dort ist die Heimat, hier nur der Weg zu ihr. Das sterbliche Leben ist dir nicht gegeben, um glücklich zu sein, sondern um durch die Erfüllung des göttlichen Willens in Arbeit und Kampf zu verdienen, ewig glücklich zu werden. Die Welt mit ihren Genüssen und Lüsten ist nur eine Truggestalt, die sich in nichts auflöst.

Digitized by Google

Ein Phantom nur, dem alle Wahrheit und Wirklichkeit abgeht, ist das von Millionen gepriesene Erdenglück. Zu groß bist du, als daß der Erde Güter dich glücklich, als daß der Erde Uebel dich unglücklich machen könnten. Und diese Lehre, wenn sie in des Menschen Seele Wurzel schlägt, wenn sie seinen Blick über die vergängliche Erde hinaus nach oben zieht, und seinen Geist mit den mächtigen Gedanken an den unendlichen, großen Gott, an seine unsterbliche Seele, und an eine Ewigkeit, die kein Ende nimmt, erfüllt, sollte noch dem Glauben einen Platz lassen, daß im Reichthum das Glück liege, oder der Reichthum seiner Natur nach zum wahren Glücke beitrage? Aber selbst den Versuch, diesen Glauben mit jener Lehre zu vereinigen, vereitelt der göttliche Stifter des Christenthums. Oder trifft denn nicht jene, die von ihm nicht lassen wollen, sein Wort: Wehe euch ihr Reichen, denn ihr habet euren Trost. Wehe euch, die ihr gesättigt seid, denn ihr werdet hungern. Wehe euch, die ihr jetzt lachet, denn ihr werdet trauern und weinen? Wer immer, nach seiner Lehre, im Reichthum das Glück sucht, und durch den Reichthum sein Glück zu fördern trachtet, der wird sich bitter enttäuscht finden. Weit entfernt davon, daß der Reichthum ein Mittel zum Glücke ist, steht er vielmehr dem wahren Glücke als ein Hinderniß entgegen, ja führt er den Menschen, der an ihn sich verliert, auf den Weg sichern Verderbens. Und darum gibt es für solche Menschen keinen Eintritt in das Himmelreich, dessen erstes Gesetz lautet: Wer nicht allem entsagt, was er besitzt, kann nicht mein Schüler sein. Wenn nun aber diese Entsagung die Bedingung ist, von der der Eintritt in das Himmelreich, und somit das wahre Glück abhängt, dann ist es offenbar, daß die Armut kein Unglück ist, daß sie im Gegentheil, wenn das Herz sie theilt, den Menschen dem Glücke näher bringt. Wir dürfen uns also nicht wundern, daß Christus, der für den Reichthum, mit dem Entsagung, die der Geist der Armut ist, sich nicht paart, nur ein ‚Wehe' hat, nur Segen für die Armut kennt. Selig sind die Armen, denn ihrer ist das Himmelreich.

Mehr, als durch sein Wort, ist Christus durch sein Leben uns Lehrer. Was sein Mund uns lehrte, das findet in seinem Wandel und Leben den vollendetsten Ausdruck. Wir werden somit seine Lehre vom Reichthum und von der Armut in ihm ausgeprägt antreffen. Er war unendlich reich — Himmel und Erde waren sein Eigenthum, — und er ist arm geworden, nur weil

Digitized by Google

er es wollte. Ein armes Kind in armer Krippe, ein armer Handwerker in armer Hütte! Arm ging er durch das Leben; er hatte nicht, wohin er sein Haupt hätte legen können: dem armen Volke, auf dem der ganze Druck des Lebens und die schwere Last der Arbeit ruhte, wandte er in erster Linie seine liebevolle Sorgfalt zu; arme Fischer machte er zu seinen Freunden und Jüngern; und arm ging er hinaus aus der Welt, nachdem man ihn darin geschlagen, gemartert und gekreuzigt hatte. Wer den göttlichen Lehrmeister in seiner Armut und Entblößung am Kreuze betrachtet, dem muss es wie Schuppen von den Augen fallen. Unmöglich ist es, daß er fürderhin in der Armut ein Unglück sieht, er muss sie als ein Gut betrachten, das den Segen und Frieden der Erlösung in sich trägt. Unmöglich ist es, daß er im Besitze der Erdengüter ein Glück sieht, dem sein Sehnen und Streben geweiht sein müsse: ein Spielzeug nur mehr für Kinder wird ihm das sein, woran mit allen Kräften die Welt sich hängt. Als ein hohes Gut wird die Armuth vor seinem Blicke stehen, klein und verächtlich wird ihm der Reichthum erscheinen, ja als ein verderbenbringendes Uebel, wenn er mit schwerem Gewichte die Seele niederzieht und mit eisernen Banden an die Erdscholle sie fesselt. Wahrlich nirgends offenbart sich mehr Gottes Weisheit und Kraft als in der Armuth der Kreuzes.

Sie ist es, die das Angesicht der Erde erneuert, und Wunder in der Seelenwelt geschaffen hat, die deutlich Gottes Finger verrathen. Sie allein hat gründlich die Anschauung vernichtet, die auflösend und zersetzend auf jeden gesellschaftlichen Körper wirken muss, im Reichthum liege das Glück. Sie hat die Habsucht erstickt, die den Reichen und Besitzenden zum Fluche für die Armen und Besitzlosen, und diese zu unversöhnlichen Feinden jener macht, die die Arbeitgeber in herzlose Ausbeuter, und die Arbeiter in ihre Sclaven verwandelt, die in verwundener Wuth auf die Stunde harren, die ihnen Freiheit und Befriedigung der Rache für erlittenen Druck bringen soll. Sie hat bewirkt, daß zahllose Scharen den Erdentand von sich thaten, der Erde Güter, von denen sie umgeben waren, keines Blickes würdigten, und der Erde Genüsse, die ihnen offen standen, mit Verachtung von sich wiesen. Man wende doch nur den Blick auf die langen Reihen freiwillig Armer, die dahin wandern durch die Jahrhunderte, die hinter uns liegen. Die Armut des Kreuzes war der Magnet, der sie von der Erde

Digitized by Google

losriss und mit sich vereinte; sie war es, die ihnen den heiligen Schwur in den Mund legte, mit dem sie für immer der Armut sich verlobten. Und ihr Dasein allein hat mächtig in die gesellschaftlichen Verhältnisse eingegriffen, viel mächtiger, als man es gewöhnlich zuzugeben geneigt ist. Es liegt in der freiwilligen Armut, gewählt aus Liebe zur Armut Christi, eine staunenswerte Macht, den Armen mit seinem Lose auszusöhnen, und den Reichen demüthig zu machen, und ihn dem Armen nahe zu bringen; sie ist es vor allem, die, weil sie den wahren Wert des Reichthums und der Armut den menschlichen Geist in hellem Licht erkennen lässt, die Scheidewand niederstürzt, welche die falsche Anschauung von denselben zwischen den Menschen aufwirft. Sie schöpft diese Macht aus der Armut des Kreuzes, deren vollendetste Darstellung im Menschen und laute thatsächliche Verkündigung sie ist.

Wo also das Christenthum, die Religion des Kreuzes lebt, da ist es eine Unmöglichkeit geworden, die Reichen als die Glücklichen, und die Armen als die Unglücklichen zu betrachten; da weiß der Reiche, daß er durch seinen Reichthum nicht glücklich, und der Arme, daß er durch seine Armut nicht unglücklich ist; da ist der Reichthum des Vorzuges eines nothwendigen Glücksmittels entkleidet, und die Armut hört auf als ein Hindernis des wahren Glückes zu erscheinen; ja da wird die Armut mit einem Glorienschein umgeben, der dem Reichthum abgeht, und sie zum Gegenstand der freien Wahl des nach dem Glücke strebenden Menschenherzens machen kann. Damit ist nun allerdings nicht jede sociale Frage von der Bildfläche verschwunden, aber dem socialen Krieg ist ein Ende gemacht. Denn der sociale Krieg ist nur dann denkbar, aber dann auch unvermeidbar, wenn die Frage über Reichthum und Armut als die eigentliche Glücksfrage auftritt, und dadurch in unlösbare Verbindung mit dem menschlichen Glückseligkeitstriebe gesetzt wird.

Kömmt somit das Christenthum in der menschlichen Gesellschaft zur Geltung, dann tritt sofort die sociale Frage, vor die die Gegenwart gestellt ist, in den Hintergrund, und die sociale Lage, aus der sie herauswächst, verliert ihren gefahrdrohenden Charakter, und muss in kurzer Zeit eine andere Gestalt annehmen. Denn die sociale Lage unserer heutigen Gesellschaft ist nur bei der Anschauung möglich, daß der Mensch keine überweltliche Bestimmung zu verwirklichen, und folglich im Besitze und Genusse dessen, was die Erde bietet, das Glück zu erwarten habe. Sind einmal Reich-

Digitized by Google

thum und Armut dem Gebiete entrückt, auf das der mit der Natur uns eingepflanzte Trieb nach vollem Glücke angewiesen ist, dann muss sich eine von der gegenwärtigen ganz verschiedene sociale Lage entwickeln. Nicht als würde es keine Armen mehr geben, und keine Besitzlosen, und keine Arbeiter, die im Schweiße ihres Angesichtes für die Bedürfnisse ihres irdischen Daseins sich abmühen müssen. Thorheit wäre es einen solchen Zustand der Menschheit zu erhoffen und anzustreben. Der Unterschied im Besitze, und die daraus sich entwickelnden Verhältnisse zwischen den Menschen, sind nicht nur eine Anordnung der göttlichen Vorsehung, deren Aenderung außer dem Bereiche menschlicher Macht liegt, sondern auch eine Lebensbedingung für die menschliche Gesellschaft. Aber der unvermittelte Gegensatz zwischen Reichen und Armen, so daß aller Reichthum in die Hände Weniger allmählich zusammenfließt, während die weitaus größere Zahl der Verarmung anheimfällt; die unverhältnismäßige Zunahme der Bereicherung von der einen Seite, und das unverhältnismäßige Umsichgreifen des Pauperismus von der andern Seite, bis die Gesellschaft nur mehr aus wenigen Reichen besteht, die das Leben genießen, und ungezählten Proletariern, die von diesem Leben nichts, als seine Noth und Mühsal haben; die hochmüthige Herrschaft und Tyrannei des Capitals, und ihr gegenüber die Unterjochung und Sclaverei der Arbeit, finden in der socialen Lage einer Gesellschaft, in der die Anschauung des Christenthums über Reichthum und Armut herrscht, keinen Platz. In einer solchen Gesellschaft sind der Selbstsucht Fesseln angelegt, der unersättlichen Begier nach Besitz ist der Boden entzogen, und die Habsucht ist einer maßvollen Genügsamkeit gewichen. Die erste Stelle in ihr, was den Umfang und in gewissem Sinne die Bedeutung betrifft, nimmt der Mittelstand ein, der weder Reichthum besitzt, noch von Armut gedrückt wird, sondern zumeist einer Wohlhabenheit sich erfreut, die ihn unruhiger Sorge für die Bedürfnisse des leiblichen Daseins überhebt. Auch Reiche wird sie umfassen, aber der Reichthum derselben wird nicht die Frucht der Aussaugung Anderer und nicht ein Mittel zu weiterer Aussaugung sein, nicht Fluch, sondern vielmehr Segen für die Gesellschaft wird er bedeuten, indem er nicht allein dem Mittelstande eine Stütze bieten, sondern auch den Armen helfen und beistehen wird, so daß sie entweder in den Mittelstand sich emporschwingen oder weniger der Armut Druck wahrnehmen werden. Doch wir wollen diesen

Digitized by Google

Gedanken jetzt nicht weiter verfolgen, sondern zu unserm Hauptthema zurückkehren, um neue Grundlagen für ihn zu gewinnen.

Wenn das Christenthum durch seine Lehre von der Bestimmung des Menschen und der Bedeutung des Reichthums und der Armut die Wurzel tödtet, aus der die sociale Frage in ihrer heutigen Gestalt nothwendig sich entwickelte; und wenn es durch sie den Grund zur Besserung der socialen Frage unserer Gesellschaft legt, so tritt seine Kraft nach dieser Richtung hin erst dann in vollem Lichte hervor, wenn wir es in seiner directen und unmittelbaren Beziehung zur socialen Ordnung betrachten.

Wir glauben vorerst auf keinen Widerspruch zu stoßen, wenn wir als Lebensprincipien aller socialen Ordnung die Ideen von Recht und Pflicht bezeichnen. Nirgends aber treffen wir diese Ideen in so vollendeter Reinheit an, als im Christenthum, nur durch das Christenthum entwickeln sie den ganzen Machteinfluss, den sie auf den menschlichen Geist zu üben geeignet sind. Das Christenthum ist nicht, wie jede andere, nicht wahre Religion, nur etwas im Leben, oder vielmehr am Leben des Menschen, das gewissen Thätigkeiten desselben, die man unter dem Namen des religiösen Cultes zusammenzufassen pflegt, zu Grunde liegt, sondern es ist, weil wahre Religion, das tiefste Princip des menschlichen Lebens, das mächtig in dasselbe hineingreifend es dem Verderben entreißt, mit dem es behaftet ist und in ein Leben der Wahrheit und sittlichen Güte und Vollkommenheit umbildet und umgestaltet. Mit hohem heiligen Ernst tritt es vor den Menschen, und hält ihm die zehn Gebote, das Fundament der sittlichen Ordnung, vor Augen; rücksichtslos leuchtet es mit der Fackel der Wahrheit in die tiefsten Tiefen seines Inneren, weckt die Stimme seines Gewissens und enthüllt ihm die Schmach, die in seinen Verirrungen liegt; und indem es ihm die überweltliche Bestimmung vorführt, die ihm geworden, macht es ihm den Kampf gegen die Habsucht, den Stolz und die Sinnlichkeit zu einer Pflicht, von deren treuen Erfüllung sein Friede und sein Glück für Zeit und Ewigkeit abhängen, und schützt ihn gegen die Leidenschaften, die ihn entwürdigen, und zu einem Dämon und zu einem Thiere machen würden. Der Dekalog aber, den das Christenthum dem Menschen verkündigt, und die mit ihm gegebene sittliche Ordnung, von deren Verwirklichung im Menschen alles abhängt, was zu des Menschen

Digitized by Google

Würde, Größe und Vollendung in Beziehung steht, schließt mit Nothwendigkeit das Recht als sittliche Macht ein. Vor allem leuchtet uns daraus das absolute Recht Gottes hervor, durch das die sittliche Ordnung ihre unbedingt verpflichtende Gewalt hat; jenes Recht, das wir in Gott anerkennen müssen, weil er ebenso sehr das einzige Ziel von allem ist, als er der einzige Anfang ist, so daß zugleich ebenso alles Sein, alles Leben und alle Thätigkeit zu ihm hinstreben muss, als es von ihm abstammt und ihm gehört. In zweiter Linie erblicken wir darin das nicht über der sittlichen Ordnung, sondern in ihr stehende Recht des Geschöpfes, welches demselben ob seiner Gottähnlichkeit innewohnt, und deshalb als eine geschaffene Theilnahme an dem absoluten Rechte Gottes, durch das es wahrhaft sittliche Macht ist, betrachtet werden muss.

Es tritt also mit dem Christenthum das Recht als sittliche Macht wieder in den Vordergrund. Das Christenthum verabscheut die Lehre, die nur in der Macht das Recht sieht. Weit entfernt davon, die Rechtsfrage mit der Machtfrage zu identificieren, stellt es das Recht über die Macht, und macht es zu ihrem Gesetze und zur Norm ihres Gebrauches. Und dieses etwa nicht nur, wenn es sich um die brutale Gewalt handelt, sondern auch, wenn es sich um die Majoritäten des Liberalismus handelt. Das Christenthum kennt keinen menschlichen Willen, der unabhängig in der Ordnung des Rechtes bestimmen könnte, sondern nur einen menschlichen Willen, der durch die Gottgegebene Sitten- und Rechtsordnung gebunden ist; und darum bezeichnet es die Ansicht jener, die den menschlichen Willen, oder, wie sich einige neuere Gelehrte auszudrücken belieben, den in der Majorität condensierten menschlichen Willen zur einzigen Rechtsquelle machen, als einen verwerflichen Irrthum, und gesteht menschlichem Können, Wollen und Thun nicht einmal den Vorzug eines untergeordneten Rechtsprincipes zu, wenn es nicht durch ein Recht höheren Ursprunges dazu befähigt ist. Das Christenthum, um es kurz zu sagen, sieht in Gott allein die letzte Quelle des Rechtes, und erhebt dadurch das Recht zu einer heiligen Macht, vor der sich jede Erdenmacht, und wäre sie die größte, und jede Majorität, und wäre sie die unbestrittenste, zu beugen hat. Und indem es das Recht als unter dem Schutze desjenigen stehend erscheinen läßt, dessen Macht unbeschränkt und dessen Gerechtigkeit unfehlbar ist, der kann, was er will, und dem Ewigkeiten zur Verfügung stehen, durch die den Forderungen der Gerechtigkeit genug gethan

Digitized by Google

werde, verleiht es ihm den Charakter der Unverletzlichkeit und Unangreifsbarkeit.

Kaum möchte es nun wohl eines besonderen Nachweises bedürfen, daß mit solchen Ideen von Recht und Pflicht die sociale Frage, die unsere Zeit außer Athem hält, unvereinbar ist. Gilt das Recht als eine heilige Macht, die gegen jede Vergewaltigung, welcher Natur dieselbe auch sein möge, durch die Majestät des allmächtigen und gerechten Gottes geschützt ist, und deshalb eine Schranke bildet, die des Menschen Wollen nicht überschreiten kann, ohne daß er dem Strafgerichte Gottes verfällt, dann ist der Socialdemokratie, welche die menschliche Gesellschaft mit dem Untergange bedroht, der Lebensnerv durchschnitten. Die Socialdemokratie bedarf zu ihrem Bestande der Leugnung eines Rechtes, das über dem menschlichen Wollen steht und ein von diesem unabhängiges Gesetz für den Willen ist, und der Leugnung der Autorität, welcher der Mensch Unterwürfigkeit und Gehorsam schuldet. Denn, wenn es ein Recht gibt, das als geschaffene Theilnahme an dem absoluten Rechte Gottes durch dieses Recht die Kraft, sittlich zu binden, besitzt, dann ist das Eigenthumsrecht sicher gestellt, dann sind überhaupt sowohl die Naturrechte als auch die erworbenen Rechte des Individuums unantastbar. Der sociale Krieg folglich, der auf die Zerstörung dieser Rechte ausgeht, und als letztes Ziel eine unmögliche Gleichmacherei unter den Individuen anstrebt, muss als eine schreiende Ungerechtigkeit, welche die Rache Gottes herausfordert und Gottes Fluch auf seine Theilnehmer herabzieht, von Allen anerkannt und verurtheilt werden. Und wiederum, wenn es ein Recht gibt, das in Gott seinen Ursprung hat und von dem absoluten Rechte Gottes getragen und gestützt wird, dann ist die Autorität, und namentlich die Autorität, welche das die gesellschaftliche Ordnung bestimmende Princip ist, heilig; als ein Ausfluss der Autorität und eine Theilnahme an der Oberherrlichkeit Gottes erweist sie sich wirksam, nicht so sehr durch die Furcht, welche die Macht einflößt, die ihr zu Gebote steht, als durch den freien Gehorsam, den die Stimme des Gewissens gebieterisch verlangt. Ihr gegenüber von einem Rechte der Revolution sprechen zu wollen, wäre mehr als Thorheit, es wäre ein offenbarer Widerspruch. Die sociale Revolution also, durch die allein die Socialdemokratie ihre Ziele zu verwirklichen imstande ist, kann nur mehr als eine Empörung gegen die Anordnung Gottes und eine

Digitized by Google

dämonische Auflehnung wider die göttliche Autorität und Herrschaft erscheinen.

Zu wenig jedoch wäre es, wenn wir in den Ideen von Recht und Pflicht, die das Christenthum in den Menschengeist hineinträgt, nur den Gegensatz zu den Umsturzideen der Socialdemokratie sehen würden. Sie sind außerdem auch wahrhaft reformatorische Ideen, weil sie als vitale Principien der socialen Ordnung nothwendig auf eine ihr entsprechende sociale Lage hindrängen. In der That erkennt das Christenthum das Recht des Eigenthums und des Besitzes an, und verwirft jeden Angriff gegen dasselbe als eine verbrecherische Ungerechtigkeit; aber dieses Recht ist in seinen Augen durchaus kein absolutes. Nur ein Recht wird von ihm als absolutes anerkannt, das Recht nämlich desjenigen, der der Urheber und das letzte Ziel des ganzen geschaffenen Alls ist. Jedes andere Recht erklärt es für ein relatives, für ein Recht, das seine Norm in dem Willen, nicht seines Besitzers, sondern des ewigen Gottes hat, der die Urquelle aller Rechte ist, so daß es nicht zu allem, sondern nur zu dem, was dem souveränen Willen Gottes nicht widerspricht, Macht verleiht. Es ist somit nach der Lehre des Christenthums auch das Recht des Besitzes und des Eigenthums ein nur relatives, das blos innerhalb der durch den Willen und das Gesetz Gottes bestimmten Schranken seinen Rechtscharakter wahrt. Der Reiche und Besitzende ist nicht unbeschränkter Herr über seinen Reichthum und Besitz, so daß er nach Belieben darüber verfügen und damit schalten und walten könnte, sondern er steht unter Gott, dem höchsten Herrn aller Dinge, von dem er unfehlbar für seinen Reichthum und dessen Gebrauch zur Verantwortung gezogen wird. Er begeht deshalb ein Unrecht durch offenbare Verletzung des absoluten Rechtes Gottes, so oft er seinen Reichthum nach seinem Willen im Widerspruch mit dem Willen Gottes gebraucht. In zweifacher Weise nun kann der Reiche gegen das absolute Recht Gottes verstoßen, erstlich zwar durch einen Gebrauch seines Reichthums, der einfach nur der sittlichen Ordnung nicht gerecht wird; dann aber auch und vor allem durch einen Gebrauch, der direct die unter den Menschen bestehende Rechtsordnung durchbricht, und in vollem Sinne des Wortes als eine Ungerechtigkeit bezeichnet werden muß. So würde sich der Reiche eines Verstoßes wider das absolute Recht Gottes in der ersten Weise schuldig machen, wenn er seinen Reichthum zur Befriedigung

Digitized by Google

seiner ungeordneten Leidenschaften benützte, da es doch wohl keinem Zweifel unterliegt, daß er durch das Eigenthumsrecht zu diesem Gebrauche nicht autorisiert ist, sondern vielmehr durch solchen Gebrauch in das göttliche Eigenthumsrecht eingreift. In der zweiten Weise aber machte er sich des nämlichen Verstoßes schuldig, wenn er seinen Reichthum auf Kosten Anderer vermehrte, indem er zur Ausdehnung desselben Mittel anwendete, die ihrer Natur nach die Verarmung Anderer nach sich ziehen, oder zu dem gleichen Zwecke die Noth Anderer ausnützte, ohne ihnen die Möglichkeit zu lassen, sich aus ihrer Nothlage zu befreien. Denn diese Handlungsweise schließt nicht wie immer eine Misshandlung Anderer ein, sondern ist eine Verletzung eines Rechtes, das sie von Gott, dem Urheber der Natur erhielten.

Wenn aber das Eigenthumsrecht nach der Lehre des Christenthums zwar ein wahres Recht ist, aber ein Recht, das seine unübersteiglichen Schranken in den Pflichten des Besitzers gegen Gott, und in den Rechten Anderer hat, und somit keine Macht zu irgend einem Verhalten verleiht, das eine Verletzung, sei es der sittlichen, sei es der rechtlichen Ordnung involvieren würde, dann kann das Christenthum in unserer heutigen Gesellschaft nicht zur Geltung kommen, ohne daß die sociale Lage derselben sofort eine andere Gestalt anzunehmen beginnen würde. Denn was unserer gegenwärtigen socialen Lage ihr eigenthümliches Merkmal aufprägt, das ist die den christlichen Ideen diametral entgegengesetzte Anschauung vom Eigenthumsrecht. Nicht nur, daß man zur Erwerbung dieses Rechtes alle Mittel, wenn sie nur zum Ziele führen, für erlaubt erachtet, glaubt man durch dasselbe die Macht erlangt zu haben, sich über alle Forderungen des Sittengesetzes und der Rechtsordnung hinwegzusetzen. Während man von der einen Seite, anstatt im Besitze und Reichthum ein gottgegebenes Mittel zu gottgewollten Zwecken zu sehen, in ihm vielmehr nur ein Mittel zur Befriedigung der unter dem Joche entwürdigender Leidenschaften stehenden Selbstsucht sieht, scheut man sich von der anderen Seite nicht, zu stets wachsender Ausdehnung des Eigenthumsrechtes die gottverliehenen Rechte Anderer mit Füßen zu treten, und Andere nur mehr als ein Material zur Ausbeutung zu betrachten. Daher jene drückende Herrschaft des Capitalismus, die unaufhörlich uns dem schon oben erwähnten Zustande entgegentreibt, der unserem Blicke nichts mehr bieten wird als unersättliche Reiche, für die es

Digitized by Google

kein Gesetz und keine Pflicht gibt, und hungernde Proletarier, die jenen ihre Kräfte und ihr Leben opfern. Daher die brennende Arbeiterfrage, die man mit Recht als den Kern der socialen Frage ansieht. Nie wäre sie entstanden, wenn sich das öffentliche gesellschaftliche Leben den christlichen Anschauungen von Recht und Pflicht nicht verschlossen hätte. Das Christenthum lehrt uns den Arbeiter nicht etwa, wie es leider nur zu oft geschieht, für einen Menschen zweiter Classe, sondern für einen dem Arbeitgeber, und wäre er der begütertste, vor Gott vollständig gleichgestellten Menschen zu halten, dem die nämliche Bestimmung geworden, die dieser besitzt, und der das gleiche Anrecht auf das Glück hat, das er sich zuschreibt. Es verwirft die Ansicht, die in den Kreisen der Arbeitgeber weit um sich gegriffen hat, als hätten sie nur Rechte und keine Pflichten außer jenen, die sie sich selbst auferlegen und deren Fortbestand von ihrer Willkür abhänge; die Arbeiter hingegen nur Pflichten und keine Rechte, als die sie ihnen zu geben für gut befanden, und behauptet ganz im Gegentheil, daß die Arbeitgeber allerdings heilige Rechte, aber auch nicht weniger heilige Pflichten haben, durch die sie vor Gott gebunden sind, und für deren Erfüllung sie einst dem gerechten unerbittlichen Richter der Menschen Rechenschaft werden ablegen müssen; und daß hinwiederum die Arbeiter gewiss Pflichten haben, denen zu genügen sie im Gewissen gehalten sind, aber auch Rechte besitzen, die niemand anzutasten wagen darf, ohne sich an dem absoluten Rechte Gottes zu vergreifen. Und kann man das in Zweifel ziehen, ohne den Arbeiter in die Ordnung rechtloser Subjecte herabzudrücken, und somit die menschliche Würde ihm zu rauben? Gewiss nicht; denn, wenn der Arbeiter die menschliche Natur in sich trägt, dann ist er auch im Besitze jener Rechte, die dieser Natur eigen, und von ihr unzertrennlich sind. Er besitzt das Recht auf die Erhaltung seiner Gesundheit und seines Lebens; niemand vermag es ihm streitig zu machen. Wer also immer ihn moralisch zwingt, sich Arbeitsbedingungen zu unterwerfen, die seine Gesundheit untergraben, und sein Leben dem Siechthum entgegenführen, der macht sich einer Rechtsverletzung schuldig, die um so gröber ist, als sie die Arbeit, die nach Gottes Anordnung ein Mittel zur Fristung des leiblichen Lebens sein soll, ins Gegentheil verwandelt. Er besitzt ferner das Recht, durch die Arbeit sich ein erträgliches irdisches Dasein zu schaffen, und jene Güter sich zu erwerben, ohne die er sich mehr oder weniger in

Digitized by Google

einer Nothlage befinden müsste. Gott selbst, der die Arbeit den Menschen zur Pflicht machte, gab ihr diese Bestimmung, und in keines Menschen Macht liegt es, sie derselben zu entfremden. Wird sie ihr aber nicht entfremdet, wenn der Arbeitgeber in der Arbeit nur ein Mittel zur eigenen Bereicherung sieht, und dem Arbeiter Lohnbedingungen aufzwingt, die geschweige denn, daß sie ihm die Aussicht in eine bessere Zukunft eröffneten, ihn nicht einmal instand setzen, kümmerlich die nothwendigsten Lebensbedürfnisse zu befriedigen? Täuschung ist es, wenn der Arbeitgeber sich einredet, daß die ganze Frucht der Arbeit rechtlich ihm gehöre, und der Arbeiter keinen Rechtsanspruch, als nur auf den von ihm festgestellten Lohn erheben könne. Denn der Arbeiter hat ein Recht auf die Frucht der Arbeit, das nicht erst aus der Feststellung des Lohnes hervorgeht, sondern das Norm für sie ist, der sie ohne eine strafbare Rechtsverletzung nicht zuwiderlaufen kann.

Allein nicht nur die christliche Idee vom Eigenthumsrechte ist eine wahrhaft reformatorische Idee unserer socialen Lage, sondern wir haben den gleichen Vorzug auch der christlichen Idee von der Autorität einzuräumen. Der innige Zusammenhang zwischen dem modernen Liberalismus, der auf der Leugnung dieser Idee ruht, und dem Socialismus; die Thatsache, die gegenwärtig fast allgemeine Anerkennung findet, daß unsere sociale Lage eine Folge des liberalen Systems ist, das die gesellschaftlichen Verhältnisse zu durchdringen wusste, wäre ein genügender Beweis dafür. Indessen wir ziehen es vor, etwas weiter auszuholen, um die Wahrheit unserer Behauptung überzeugend darzuthun. Die Autorität, und namentlich jene, die wir als das Formprincip des staatlichen Organismus ansehen dürfen, ist nach der Lehre des Christenthums heilig, und fordert als Ausfluss der Oberherrlichkeit Gottes über seine Geschöpfe Gehorsam und Unterwerfung. Aber sie ist keine absolute, sondern eine nur relative, und hat Schranken, die sie ohne des Charakters einer sittlichen und im Gewissen verpflichtenden Macht verlustig zu gehen und in Tyrannei auszuarten, nicht überschreiten kann. Was vom Rechte im allgemeinen gilt, das gilt auch von dem Rechte, das wir mit dem besonderen Namen der Autorität zu bezeichnen pflegen, daß es nämlich in dem Herrscherwillen Gottes, durch den allein es als solches besteht, die Norm besitzt, an die es sich zu halten hat, und von der es sich nicht zu entfernen vermag, ohne Unrecht zu werden. Es verur-

Digitized by Google

theilt darum das Christenthum die Lehre von der Omnipotenz des Staates, und erweist sich gerade dadurch als den stärksten Schutz für die Fundamente desselben. Denn abgesehen davon, daß nur Gottesleugner Anhänger dieser Lehre sein können, vermag niemand sie zu vertheidigen, ohne das Recht mit der brutalen Gewalt zu identificieren, und zugleich mit dem Rechte der Unterdrückung das Recht der Revolution auszurufen; während dagegen die Verwerfung dieser Lehre, die von der christlichen Anschauung über die Autorität gefordert wird, die Macht dem Rechte unterordnet, und ihr keine andere Aufgabe zutheilt, als irdische Beschützerin des Rechtes zu sein, und nicht weniger Verwerfung des Rechtes der Revolution ist, als sie Verwerfung des Rechtes der Unterdrückung ist. Und nun, um zur Sache zurückzukehren, fragen wir, ob bei der christlichen Anschauung von der Autorität die traurige sociale Lage, unter der wir seufzen, überhaupt möglich gewesen wäre. Mitnichten, antworten wir, weil sie zu dem, was sie ist, großentheils durch die entgegengesetzte Anschauung geworden ist. An die Stelle einer von Gott abhängigen und seinem Gesetze unterworfenen Autorität hat man eine Autorität gesetzt, die mit absoluter Souveränität über die Gesellschaft und ihre Glieder herrscht, wider deren Bestimmungen keine Berufung auf Gott und sein Gesetz Giltigkeit hat. An die Stelle einer Autorität, die so viele Schranken hat, als es Pflichten gibt, die beobachtet, und Rechte, die geachtet sein wollen, hat man eine Autorität gesetzt, die unbekümmert um Rechte und Pflichten ihre Entscheidungen erläßt und Gesetzeskraft für sie in Anspruch nimmt. Diese Autorität aber verlegte man, um von einigen Modificationen abzusehen, die für die Sache selbst unerheblich sind, in den menschlichen Willen hinein, in wiefern er in einer das Volk repräsentierenden Majorität zum Ausdruck kömmt, so daß dieser Wille das höchste Gesetz des Staates sei, dem gegenüber es keine Rechtsansprache, sondern nur mehr die Pflicht der Unterwerfung gebe. Man glaubte in dieser Weise die atheistische Idee, daß Recht und Macht im Grunde genommen die gleiche Sache sei, hinreichend verhüllt zu haben. Daß man sich darin irrte, und diese Idee von denjenigen, denen man sie namentlich zu verbergen allen Grund hatte, herausgegriffen und verwertet wurde, hoben wir an anderer Stelle hervor, und kann überdies als allbekannt vorausgesetzt werden. Indem man nun aber die Majorität zur einzigen, unabhängigen und unbeschränkten

Digitized by Google

Gesetzes- und Rechtsquelle erhob, wusste man die Sache so einzurichten, daß die Majorität aus Menschen bestand, die jedes Glaubens bar die Ueberzeugung von einer überweltlichen Bestimmung des Menschen von sich gethan hatten, und voll und ganz jene Anschauung von der Autorität theilten, und in rücksichtsloser Weise zur Anwendung brachten. Außerdem sorgte man dafür, daß diese Majorität, die Trägerin der gesetzgeberischen Autorität sein sollte, in der That nicht das Volk, sondern nur eine Classe des Volkes, nämlich die Besitzenden und vor allem die Reichen repräsentierte. Dadurch war dieselbe in den Dienst des Mammons gestellt, und wurde zur Vertreterin der Interessen jener Menschen, denen jedes Mittel recht ist, das ihrer unbändigen Begier nach Reichthum Befriedigung verspricht. Und so ist es nicht zu verwundern, daß mit dem modernen Liberalismus der Capitalismus zur höchsten Blüte gelangte, und widerstandslos ein vollendetes Aussaugesystem zustande kam, das in schreckbaren Verhältnissen die Zahl der eigentlichen Proletarier vermehrte. Weil die Auctorität, welche der Liberalismus einzig anerkennt, auf der Seite des Capitals stand, war das Volk der Arbeiter diesem recht- und schutzlos preisgegeben. Der Liberalismus, wie er die sociale Frage heraufbeschworen hat, so ist und bleibt er die hauptsächlichste Wurzel unserer socialen Lage. Wird ihm, und den Principien, die in ihm verkörpert sind, wird namentlich der Anschauung von der Autorität, mit der er steht und fällt, kein Ende gemacht, dann haben wir, wenn auch nicht im Sinne eines Führers der Socialdemokraten, ein Hineinwachsen der gegenwärtigen Gesellschaft in den undefinierbaren Zukunftsstaat der Feinde jeder Gesellschaft mit Bestimmtheit zu erwarten. Der Socialismus wird den Lieberalismus ablösen und der thatsächliche Beweis dafür werden, daß letzterer nicht das Heil und der Segen, sondern der Fluch und das Unglück der Völker und Staaten war.

Mächtiger als die Ideen von Recht und Pflicht erweist sich in der socialen Ordnung das Princip der Bruderliebe, das so sehr zum innersten Wesen des Christenthums gehört, daß dieses den Namen der Religion der Liebe, als einen ihm eigenthümlichen besitzt. Mit dem Christenthum begann eine Liebe, die bis dahin der Welt unbekannt war, einen wahren Siegeslauf durch die Menschheit. Sie verband die heterogensten Elemente zu einem harmonischen Ganzen, sie einte, was innerlich feindlich sich gegenüber-

Digitized by Google

stand, vor ihr schwanden die Gegensätze, welche trennend zwischen den Juden und Heiden, den Freien und Sclaven, den Reichen und Armen, den Gebildeten und Ungebildeten lagen, und sie knüpfte mit ungeahnter, überirdischer Kraft zwischen denselben Bande, wie sie kaum unter Brüdern bestehen. Beim Anblick dieser Wirkung des Christenthums riefen, wie uns Tertullian berichtet, staunend die Heiden aus: Sehet, wie sie einander lieben, und viele derselben, die in ihr den Finger desjenigen erkannten, in dessen Hand auch die Herzen der Menschen liegen, machten die christliche Religion zum Gesetze ihres Lebens. Liebet euch unter einander, wie ich euch geliebt habe, so lautete das Gebot des göttlichen Urhebers des Christenthums, ein Gebot, von dessen Beobachtung er die Zugehörigkeit zu ihm und die Vereinigung mit ihm abhängig machte. Und wie hat er uns geliebt! Ein reicher Strom geheimnisvoller Liebesmacht quillt aus dem Herzen Christi hervor, und ergießt sich rettend und helfend, tröstend und segnend über die Menschen. Vergebens suchen wir eine Liebe, die mit der seinigen verglichen werden könnte. In ihrer Allgemeinheit, Innigkeit und Zärtlichkeit, Kraft und Wirksamkeit, Selbstlosigkeit und Unüberwindlichkeit steht sie vor unserem Blicke wie ein Ideal, dem wir uns wohl nähern, das wir aber niemals zu erreichen uns versprechen können. Zu dem Armen, Kranken, Verlassenen zieht sie ihn hin; Wohlthaten bezeichnen den Weg, den er nimmt. Da ist kein Elend so gräßlich, daß er nicht helfend ihm die Hände entgegenstreckte, keine Verworfenheit so groß, daß er nicht einen Blick voll Liebe und Schonung dafür hätte; kein Verbrechen so furchtbar, daß er der Verzeihung Hoffnung ihm nicht angedeihen ließe; kein Leid so tief, daß er durch des Trostes Balsam es nicht linderte. Und die gleiche Liebe, die während seines sterblichen Lebens sein Herz durchglühte, und alle seine Schritte lenkte, trieb ihn in den Tod für die geliebten Menschenkinder hinein. Er umfieng des Kreuzes Schmach und Schmerz und Tod, um ihnen des Himmels Licht und Gnade und Frieden zu bringen. Und brach auch sein Herz in bitterem Todeskampfe, der seinem Erdendasein ein Ende setzte, so starb doch seine Liebe nicht. Sie sollte der Erde bleiben, sie sollte fortfahren, in ihr sich zu bethätigen, sie zu erwärmen und zu bereichern. Die Kirche, die von ihm gestiftete einzige concrete Darstellung des Christenthums, in der er geheimnisvoller Weise in unserem Geschlecht fortlebt, sollte die Trägerin dieser

Digitized by Google

Liebe sein. Und damit haben wir die Erklärung jener Liebe, die überall, wo das Christenthum ins Menschenleben drang, zu herrschen begann, einer Liebe, die übermenschliche Kräfte verleiht und sich stärker erweist, als der Tod, die vergessen macht auf alle Eingebungen und Strebungen der Selbstsucht und zu Opfern begeistert, vor denen der natürliche Mensch entsetzt zurückweicht. Wir haben keinen Grund mehr darüber zu staunen, daß diese Liebe den römischen Patricier in seinen Sclaven, in denen er bis dahin sich weigerte, auch nur Menschen zu sehen, Brüder verehren ließ, daß sie stolze Fürstinnen bewog, in armen verlassenen Bettlerinnen Schwestern zu umfangen und als Schwestern sie zu behandeln. Wir staunen nicht mehr, daß selbst Kaiser und Könige sich nicht scheuten, zu den Füßen des ermüdeten Pilgers sich niederzulassen, um ihm Knechtesdienste zu leisten; daß Große der Welt auch Sclavenketten nicht fürchteten, um dem Sohn einer bedürftigen Wittwe die Freiheit wiederzugeben. Wir staunen nicht mehr, daß es den Hungrigen nicht an Nahrung, den Nackten nicht an Kleidung, den Kranken nicht an Labung, den Betrübten nicht an Trost, den Waisen nicht an Eltern fehlte. Die Liebe Christi, die geheimnisvoller Weise pulsiert im Herzen seiner Kirche, die in Allen, und ganz besonders in den Aermsten und Mindesten seine Brüder sehen macht, läßt uns das Unbegreifliche begreiflich erscheinen. Sie war es auch und sie ist es bis zur Stunde, die Tausende und abermals Tausende entflammt, ihr ganzes Leben in ein Leben des Opfers und der Liebe umzuwandeln. Wo gibt es einen Unglücklichen so jammervoll und verlassen, daß in dessen dunkle Kammer diese heilige Opferliebe nicht getreten wäre, um sie zu erleuchten und zu erwärmen? Wo einen Kranken so ekelerregend, daß sie ihn nicht in ihre Arme geschlossen und gepflegt und erquickt hätte: wo, um mit einem Worte alles zu sagen, findet sich eine Tiefe des Elendes und des Leides so bodenlos, daß sie in dieselbe nicht hinabgestiegen wäre, um mit ihrem zarten Mitleid und ihrer milden alles besiegenden Thatkraft sie auszufüllen?

Und jetzt dürfen wir uns die Frage erlauben, ob ein socialer Zustand, wie es der unsrige ist, dort denkbar ist, wo die Herzen von jener Liebe warm geworden, welche die von Christus gestiftete Kirche in die kalte liebesleere Welt hineingehaucht? Nein, sie ist undenkbar. In einer Gesellschaft, die der christlichen Liebe sich geöffnet hat, hört jeder Gegensatz zwischen den Armen und Reichen

Digitized by Google

auf, sie stehen sich nicht mehr als erbitterte Feinde gegenüber, sondern sie sind Brüder geworden, die sich nahe stehen. Der Reiche verachtet den Armen nicht, und der Arme beneidet und hasst den Reichen nicht; der Reiche vermindert der Armut Druck, und der Arme hält des Reichthums Gefahren fern. Der Reiche wird zum Segen für den Armen, indem er seiner in opferwilliger Liebe sich annimmt, und der Arme ein Segen für den Reichen, indem er reichlichen Gotteslohn für Zeit und Ewigkeit auf ihn herabzieht. Weit entfernt davon, daß der Arbeitgeber, nur seinen Nutzen im Auge, den Arbeiter seinen Schweiß vergießen und seine Kräfte für einen Lohn aufreiben macht, der kaum genügt, um kümmerlich das Leben zu fristen, liegt ihm des Arbeiters Wohl am Herzen, und er trägt kein Bedenken, mit einem geringeren Gewinn, als den er, ohne die Gerechtigkeit zu verletzen, machen könnte, sich zufrieden zu geben, nur um nicht allein jenen vor jeder Nothlage zu bewahren, sondern ihm auch den Zutritt in eine günstigere materielle Stellung zu ermöglichen und zu erleichtern. Und der Arbeiter hinwiederum strebt des Arbeitgebers Vortheil nicht weniger, als seinen eigenen an, und setzt dafür sein Können ein, als handelte es sich um sein eigen Gut. Daß nun aber bei solchen Verhältnissen, die die christliche Liebe schafft, ein socialer Zustand entstehen muss, der mit dem unsrigen verglichen geradezu ein paradiesischer genannt zu werden verdient, bedarf des Beweises nicht. Auch er, wir leugnen es nicht, wird der Uebel manche enthalten, und nicht frei vom socialen Elende sein, aber jene Uebel werden nicht, wie unsere gegenwärtigen, eine Krankheit des socialen Körpers sein, die mit der völligen Auflösung desselben enden muss, sondern ein Mangel nur, wie er allem Irdischen eigen ist, der sein Dasein nicht in Frage stellt und seine Lebensthätigkeit nicht hemmt. Und dazu wird diesen Uebeln mildernd und lindernd die christliche Liebe entgegentreten; das sociale Elend wird fast nur mehr vorhanden sein, um die ganze Macht der christlichen Liebe zu enthüllen, und diese in ihrem vollen, alles verklärenden Lichte strahlen zu lassen.

Die gemachten Auseinandersetzungen berechtigen uns nach unserem Dafürhalten, die aufgestellte Behauptung, daß das Christenthum allein dem socialen Kriege und der socialen Revolution Halt gebieten kann, und daß von ihm an erster Stelle jede Verbesserung der socialen Lage, die mehr, als eine nur scheinbare ist, erwartet werden muss, als erwiesen zu betrachten. Denn das Christenthum

Digitized by Google

allein umfasst, wie wir sahen, die Gedanken und Principien, die mit siegender Kraft die Principien überwinden, aus denen die gefahrdrohende sociale Frage sich entwickelt; das Christenthum allein trägt Ideen in die Geisterwelt, die reformierend auf die sociale Lage wirken, und die, zur Seele des gesellschaftlichen Körpers geworden, ihm ein gesundes und dauerhaftes Leben garantieren. Daraus ergibt sich nun aber mit Nothwendigkeit der Schluss, daß allein die Rückkehr zum vollen Christenthum, wie es in der katholischen Kirche lebt, die Gesellschaft vor dem gräßlichen Unglück einer socialen Revolution bewahren, und sie allein die furchtbare Katastrophe, deren Nahen nur gedankenlose Menschen zu verkennen vermögen, hintangehalten werden kann; daß ferner ohne die Kirche jede Reconstruction der socialen Ordnung des Haltes entbehren muss, und allein von ihr in erster Linie eine günstigere Gestaltung unserer fast verzweifelten socialen Lage erwartet werden kann. Wenn Göthe einst sagte, daß das Christenthum ein mächtiges Wesen sei, an dem mehr als einmal die Menschheit sich aufgerichtet habe, so dürfen wir hinzufügen, daß seit zwei Jahrtausenden nur an ihm die Menschheit thatsächlich sich aufgerichtet hat, und sie überhaupt einzig an ihm sich aufrichten kann. Denn außer dem Christenthum wirkt nur die verdorbene Natur, und diese ist das Princip, nicht der Wiedergeburt und des Lebens, sondern des Unterganges und des Todes. Und deshalb wird das Christenthum, das nicht nur in seiner Wahrheit und Klarheit für unser Geschlecht Erlösung, Segen und Gnade bedeutet, sondern auch kraft seines göttlichen Ursprunges das höchste Gesetz des allgemeinen sowohl, als des individuellen Lebens ist, sobald es verstoßen wird, zum Todesurtheil für jedes Leben, das sich von ihm ausscheidet. Weit aber sind wir bereits mit der Verstoßung des Christenthums gekommen, der Process der Ausscheidung von ihm hat in der modernen Gesellschaft erschreckende Fortschritte gemacht, und gleichen Schritt mit ihm hielt die Socialdemokratie, die sich rüstet, das gesprochene Todesurtheil zu vollziehen.

Man erhebt sich zum Kampfe gegen diese Todfeindin des socialen und staatlichen Lebens, man ist bemüht, ihrem weiteren Vordringen Wälle und Dämme entgegenzuwerfen, und die ihr innewohnende Kraft zu schwächen, aber noch ist die Ueberzeugung nicht zum vollen Durchbruch gekommen, daß jeder Kampf aussichtslos und jede Bemühung fruchtlos sein muss, wenn nicht zuerst

Digitized by Google

der Angriff gegen die Wurzel gerichtet wird, aus der die Socialdemokratie ihr Dasein, ihr Gedeihen und ihr Wachsthum zieht. Diese Wurzel aber ist das antichristliche Princip. Vergebens also verspricht man sich, die Socialdemokratie besiegen zu können, wenn man nicht das Antichristenthum, das im tiefsten Grunde genommen nur Hass und Feindschaft gegen die volle concrete Darstellung des Christenthums in der heiligen katholischen Kirche ist, auf allen Gebieten des Lebens bekämpft, und alle diese Gebiete dem Christenthum in der Kirche wieder öffnet. Um so unerfasslicher ist es, daß noch Viele der entgegengesetzten Meinung sein können, als die Hauptvertreter der Socialdemokratie wiederholt, und in feierlichster Weise auf dem letzten Parteitage die katholische Kirche als ihre größte, ja als ihre einzige Feindin bezeichneten.

Wir stellen es nicht in Abrede, daß man begonnen hat, sich des Christenthums, und des Einflusses zu erinnern, den es auf die gesellschaftlichen Verhältnisse nimmt; allein das eigentliche Verständnis des Christenthums scheint unserer Zeit abhanden gekommen zu sein. Wir treffen fast nur eine vorübergehende dunkle Erkenntnis, daß beim Christenthum allein Hilfe zu erwarten sei, zur That kömmt es nicht und kann es nicht kommen, bevor man nicht im Christenthum den Stein sieht und verehrt, den die Bauleute verworfen, und der zum Ecksteine geworden. Wir geben es zu, daß man geahnt, dem Christenthum allein sei es gegeben, die innere unsichtbare Ursache der Uebel, die auf der Gesellschaft lasten, zu bewältigen, den christlichen Ideen allein könne es gelingen, dem reißenden Fortschritte der nämlichen Uebel Halt zu gebieten, und die Gesellschaft in die rechte Bahn einzulenken; aber man vergaß, daß christliche Ideen nicht leere Worte, sondern Wahrheit und Leben sind: daß sie nicht schöne Phrasen sind, deren man sich bedient, um für einige Stunden angenehm den Hörer zu beschäftigen, sondern jenes Geistes voll sind, der sie mitgetheilt, und dem alles unterworfen ist, was irdisch und geschaffen ist: daß sie nicht gleich Schmuckgegenständen sind, die nur an Feiertagen hervorgezogen werden, um damit zu prunken, sondern, wie unser Sein und Wesen, nie beschlossen gehalten werden können. Man vergaß, um mit einem Worte alles zu sagen, daß christliche Ideen nicht ein Etwas sind, das besessen wird, und das dient, sondern ein Etwas, das besitzt und herrscht. Denn das Christenthum nimmt nicht etwa das eine oder andere Vermögen des Menschen, sondern den ganzen

Digitized by Google

Menschen ungetheilt in Anspruch. Es ist nicht eine Religion, die bald schlafend ruht, bald erwachend in die Erscheinung tritt, sondern weil es als wahre Religion den tiefsten Seins- und Lebensgrund des Menschen erfasst, eine Religion, die das ganze Leben und alle seine Aeußerungen erfüllt, die demselben, auf welchem Gebiete auch immer es sich bewegen möge, einen Charakter aufdrückt, der so recht und wahrhaft menschlich ist, weil er übermenschlich ist, d. h. einem Leben eigen, das durch die Religion veredelt und verklärt einer höheren Ordnung angehört. Gerade dadurch nämlich, daß es des Christenthums Wesen und Natur ist, alle Verhältnisse erhebend und erneuernd zu durchdringen, und auch dem Irdischen eine höhere Weihe zu verleihen, und es in den Kreis hineinzuziehen, in dem Himmel und Erde harmonisch verschlungen erscheinen, entzieht es das gesellschaftliche Leben nicht weniger, als das individuelle der Macht der Finsternis und des Todes, unter der die gefallene und verderbte Menschennatur steht, und erhebt es in das Reich des Lichtes und des wahren Lebens, in dem mit wahrer Schöpfermacht das vom Christenthum getragene Wort der Wiederherstellung und Erlösung thätig ist.

Kurz, wenn es auch an Anzeichen nicht fehlt, daß man im Christenthum einen Bundesgenossen im Kampfe wider die Feinde jeder socialen und staatlichen Ordnung sieht, und sich bereitwillig seine Beihilfe gefallen lassen möchte, so geht doch unserer Zeit immer noch jenes Verständnis des Christenthums und der Eigennatur der von Christus gestifteten Kirche ab, das die Voraussetzung bildet zu einem Verhalten gegen die Kirche, wie es unumgänglich nothwendig ist, damit die Kirche sich als Retterin der Gesellschaft bethätigen könne. Der Mangel dieses Verständnisses zeigt sich vor allem in den Ketten, die man der Kirche Christi anlegt, und in den Hindernissen mannigfacher Art, die man ihrer Wirksamkeit in den Weg legt. Indem sich die Kirche ihres Ursprunges und Zweckes bewusst ist, und sich als ein Göttliches weiß, wird sie ewig Freiheit und Unabhängigkeit für sich verlangen, und von keiner Gewalt auf Erden sich die Normen vorschreiben lassen, nach denen sie sich entwickele und ihre Thätigkeit entfalte. Sich selbst müsste sie aufgeben, wenn sie von irgend einer Erdenmacht ihre Freiheit beschränken, und sich Gesetze dictieren ließe, an die ihr Wirken gebunden sei. Und jede Erdenmacht, welche die Kirche in Abhängigkeit von sich zu bringen unternimmt,

Digitized by Google

und durch verschiedene Gesetzesparagraphen die Art und Weise ihres Wirkens zu bestimmen wagt, befindet sich im Kriegszustande wider die Kirche, und liefert den thatsächlichen Beweis, entweder ihren wahren Ursprung und Zweck zu leugnen, oder bezüglich desselben von vollendeter Unkenntnis befangen zu sein. Nicht zu verwundern, daß eine von der Autorität, welche die Gesellschaft regiert, geknechtete, in ihrer Thätigkeit beschränkte, und verfolgte Kirche der Gesellschaft das weder ist noch sein kann, was sie derselben ihrer Natur und der Anordnung Gottes nach sein soll. Das übersahen jene neueren Schriftsteller, die zum Beweise dafür, daß auch die katholische Kirche nicht imstande sei, die Socialdemokratie zu überwinden, sich auf gewisse katholische Länder berufen, in denen trotz ihres katholischen Charakters die Socialdemokratie einen fruchtbaren Boden gefunden habe. Ohne auf das Meritorische dieser Berufung einzugehen, genügt es auf die geradezu unwürdige Stellung aufmerksam zu machen, welche die katholische Kirche in jenen Ländern einzunehmen gezwungen wurde. Nicht zufrieden damit, daß man ihr die Wege weisen wollte, die sie zu gehen habe, strebte man dahin, sie zur Magd der Staatsgewalt zu degradieren, und oft von ihr zu fordern, daß sie gutwillig Polizei- und Schergendienste für eine häufig nur tyrannische Gewalt leiste. Würden jene Schriftsteller das ins Auge gefaßt haben, so hätten sie sich der Ueberzeugung nicht haben verschließen können, daß die Thatsache, auf die sie sich berufen zu können glaubten, nichts anderes beweist, als daß die Knechtung der Kirche den Staaten und Völkern, die sich ihrer schuldig machen, zum Unheile gereiche, und daß jeder Schlag, der wider sie geführt wird, in der That wider die tiefsten Fundamente des gesellschaftlichen Lebens geführt wird.

Man gebe der Kirche die Freiheit zurück, die man ihr widerrechtlich geraubt hat, und widerrechtlich vorenthält, man erkenne sie als das an, was sie in der Wirklichkeit ist, als eine göttliche Institution, die in ihrem Gebiete keinem anderen Herrn unterworfen ist, als Gott allein, und man hat den Weg sicherer Rettung betreten. Allerdings tönt uns von manchen, die mit Entsetzen das Anschwellen der Socialdemokratie wahrnehmen und die Anknüpfungspunkte sehen, die ihrem Wachsthum durch die Verbreitung der Glaubens- und Sittenlosigkeit in den Massen geboten werden, seit einiger Zeit schon das Wort entgegen: Zu spät; allein noch glauben wir nicht, daß es zu spät ist. Fern jedoch dürfte

Digitized by Google

die Zeit nicht mehr sein, wo es in der That zu spät wäre, wo es der Kirche nur mehr gestattet wäre, einer Aufgabe, die sie oft schon in den verflossenen Jahrhunderten löste, neuerdings gerecht zu werden, nämlich aus den Trümmern einer untergegangenen Gesellschaft durch ihr Wort und ihre Arbeit eine neue Gesellschaft zu bilden. Fahren die Machthaber der Gesellschaft fort, den Einfluss der Kirche zu fürchten, geben sie sich der thörichten Meinung hin, daß sie, um die eigene Macht zu schützen, den Aeußerungen der geistigen Macht, die in der Kirche lebt, bestimmte Schranken ziehen, und die Kirche gewisser Mittel, deren sie sich zur Erreichung ihrer Zwecke bedient, berauben müssen; kurz, lassen sie der Kirche nicht den Vollbesitz der Rechte, die Gott ihr gegeben, und die unbeschränkte Möglichkeit, mit der ganzen ihr innewohnenden Macht auf die Menschen einzuwirken, dann, wir sprechen das Wort mit Bedauern aus, dann ist es zu spät, weil es außer der freien und vollen Thätigkeit der Kirche nichts gibt, das den inneren Lebenskern der Socialdemokratie auch nur berühren, geschweige denn schwächen könnte.

Sehr zu fürchten aber ist es, daß jene, deren Leitung die Geschicke der Gesellschaft, soweit dabei der menschliche Factor in Anschlag gebracht werden muss, anvertraut sind, von dem gewohnten Wege nicht ablassen werden. Zu tief haben sie sich in die Anschauungen, die der moderne Liberalismus zu den seinigen gemacht hat, verloren, als daß sie sich den freien Blick bewahrt hätten, der unumgänglich nothwendig zur Lösung der ihnen gestellten Aufgabe ist. Zu sehr sind sie überzeugt von der Omnipotenz und Oberherrlichkeit des Staates, als daß sie sich eine unabhängige Kirche zu denken vermöchten, die einen Weg gehe, den sie ihr nicht vorgezeichnet oder wenigstens gutgeheißen haben, und die nach ihren eigenen Normen ihr eigenes Leben entfalte. Das Verständnis der Kirche ist ihnen abhanden gekommen, und deshalb fassen sie es nicht, daß nicht die Kirche, die zur Dienerin des Staates herabgezwungen wird, sondern nur die Kirche, die sich der Freiheit erfreut, die sie als die Tochter des Himmels besitzt, zum Segen für den Staat wird, und dessen höchsten Lebensinteressen durch nichts zu ersetzende Dienste leistet. Obwohl sie vielfach beim Anblicke der Früchte, die der christusfeindliche Geist den Völkern gebracht, die Nothwendigkeit ihn zu bekämpfen durchschauen, so stehen sie doch selbst noch unter seinem Einflusse, und halten

Digitized by Google

krampfhaft an Institutionen und Gesetzen fest, die er geschaffen. Und darum hindern sie noch immer, daß gegen das mächtige ‚Vorwärts' des Zeitgeistes, das die Gesellschaft unaufhaltsam dem Verderben entgegentreibt, das noch mächtigere ‚Zurück' der Kirche ertöne, zurück nämlich, nicht zu alten vermoderten Zuständen, die an ihren eigenen Unfähigkeiten zu leben untergegangen sind, sondern zurück zu den alten Ideen, die nur deshalb alt sind, weil sie ewig sind; zurück zum verlassenen Kreuze, das Gottes Macht und Gottes Weisheit in sich birgt. Et nunc, so schließen wir abermals, reges intelligite, erudimini, qui judicatis terram.

Digitized by Google

Das Nichtwiederaufleben der schweren Sünde[1]).

Von **Johannes Scheller** S. J.

Die Frage: ‚Ob die nachgelassenen Sünden infolge einer neuerdings begangenen Todsünde wieder aufleben', d. h. dem Menschen zur Schuld und Strafe wieder angerechnet werden', löst sich je nach dem Gesichtspunkte, von dem aus man sie betrachtet, in die drei folgenden Fragen auf:

Erste Frage: Leben die nachgelassenen Sünden an sich und formal hinsichtlich der Schuld wieder auf, wenn der Mensch neuerdings eine Todsünde begeht?

Zweite Frage: Und wenn sie nicht an sich und formal wieder aufleben, leben sie nicht wieder auf wenigstens inbezug auf die Strafe, die sie verschuldet?

Dritte Frage: Sind die auf die Nachlassung der Sünde folgenden neuen Todsünden nicht gerade dieses Umstandes wegen schwerer, so daß sie, wie die Theologen sich ausdrücken, virtute und æquivalenter wieder aufleben?

Das sind die drei Gesichtspunkte, die man im Auge behalten muss und zu berücksichtigen hat, will man die Frage, ob die nach-

[1]) Vgl. oben S. 19.

Digitized by Google

gelassenen Sünden infolge einer neuerdings begangenen Todsünde wieder aufleben, erschöpfend beantworten. Es dürfte jedoch nicht unzweckmäßig sein, in Kürze jene katholischen Lehren und Grundsätze namhaft zu machen, die auf die Beantwortung dieser Fragen Bezug haben, und demnach berücksichtiget werden müssen.

Es ist katholische Lehre, daß durch das Sacrament der Buße die Todsünde nachgelassen wird, wohl nicht in dem Sinne, als würde der sündhafte Act, den der Sünder gesetzt, ungeschehen gemacht. Das ist einfach unmöglich. Denn er ist einmal gesetzt worden, und selbst Gottes Allmacht könnte nicht bewirken, daß er, einmal gesetzt, nicht gesetzt sei. Die Todsünde wird nachgelassen hinsichtlich der Makel, die der sündhafte Act über die Seele gebracht, und hinsichtlich der Schuld, die er Gott gegenüber zur Folge hat.

Die Todsünde wird durch das Sacrament der Buße nachgelassen, indem Gott kraft der sacramentalen, über den reumüthigen Sünder ausgesprochenen Absolution, dessen Seele die heiligmachende Gnade eingießt, und durch sie die Makel und die Schuld tilgt, welche der sündhafte Act über den Menschen gebracht. Diese Gnade verhält sich nämlich zur Todsünde, wie das Licht zur Finsternis. Die Finsternis weicht erst dann, wenn das Licht erscheint,. die Erscheinung des Lichtes ist die formale Ursache des Weichens der Finsternis. So wird auch dem durch wahre Reue über seine Sünden zur Aufnahme der heiligmachenden Gnade disponierten Menschen nicht zuerst die Todsünde nachgelassen und dann erst die heiligmachende Gnade eingegossen: nein. Das Eingießen der heiligmachenden Gnade in die Seele ist eben der formale Grund, warum die Todsünde weichen muss. Denn wie Licht und Finsternis nicht zusammen wohnen können (2 Kor. 6, 14), so auch die heiligmachende Gnade nicht mit der Todsünde: der Eintritt der ersten hat den Weggang der anderen zur nothwendigen Folge.

Freilich muss der Mensch sich dazu durch Reue disponieren, der Gnade, so zu sagen, den Weg in seine Seele bahnen. Denn solange er an der Sünde hängt, von ihr nicht lassen will, kann ihm auch Gott die Sünde nicht verzeihen, ihn nicht durch die Mittheilung der heiligmachenden Gnade zu einem Kinde des Lichtes machen. Erst wenn der Mensch durch wahre Reue sich von der Sünde ab- und Gott wieder zuwendet, erst dann ist das Hindernis beseitiget, das der Gnade den Eintritt in seine Seele verwehrt. Gerade wie umgekehrt die Gnade aus seiner Seele weicht, wenn

Digitized by Google

er neuerdings freiwillig von Gott, der Sonne der Gerechtigkeit sich abwendet, um Dinge zu thun, die Gott missfallen, die Gott bei Strafe ewiger Verdammung verboten hat, d. h. wenn er wieder eine Todsünde begeht; er verfällt dann wiederum dem Reiche der Finsternis.

Ebenso lehrt die katholische Kirche, durch das Sacrament der Buße werde dem sündhaften Christen zugleich mit der Schuld auch die ewige Strafe nachgelassen, welcher er wegen der begangenen Todsünde verfallen war.

Mit der ewigen Strafe jedoch werden nicht auch immer die zeitlichen Strafen nachgelassen, die er sich durch seine Sünden zugezogen (Trident. Sess. 8 can. 30; Sess. 14 can. 12).

Diese Lehrsätze sind nothwendig zu berücksichtigen, will man die Frage beantworten, ob die durch das Sacrament der Buße nachgelassenen Sünden wieder aufleben, falls man das Unglück hat, neuerdings in schwere Sünden zu fallen.

Was nun die erste der drei gestellten Fragen betrifft, ob nämlich im Falle einer wieder begangenen Todsünde die nachgelassenen schweren Sünden hinsichtlich der Schuld an sich und formal wieder aufleben, so bemerken wir, daß mit sehr wenigen Ausnahmen die ganze alte Schule mit dem hl. Thomas an der Spitze (3 p. q. 88) diese Frage im verneinenden Sinne beantwortet. Und, wie uns scheint, mit vollem Rechte.

‚Unbereuet sind die Gnadengaben Gottes' (Röm. 11, 29). Wie wir schon im ersten Theile dieser Abhandlung nachgewiesen, spricht hier der Apostel den allgemeinen Grundsatz aus, daß, wie Gott immer hält, was er verheißen, so auch niemals zurücknimmt, was er einmal gegeben. Aus diesem Grundsatze haben wir den Schluss gezogen, daß die durch die schwere Sünde ertödteten Verdienste im Menschen wieder aufleben, wenn er wieder die Gnade der Rechtfertigung erlangt. Und doch sind die verdienstlichen Werke, wenngleich in Kraft der von Gott verliehenen Gnade verrichtet, zugleich auch des Menschen, der sie verrichtet, eigenes Werk.

Kommen nun nach erlangter Rechtfertigung diese Werke dem Menschen auf ein neues zugute, weil Gottes Gnadengaben unbereuet bleiben, so folgt aus diesem Grundsatze umsomehr, daß die einmal nachgelassenen Sünden für immer nachgelassen sind, daß sie der Schuld nach nicht wieder aufleben, wenn der Mensch neuerdings eine schwere Sünde begeht. Denn die Nachlassung der

Digitized by Google

Sünden ist nicht blos Gottes höchst eigenes, sondern auch alleiniges Werk. ‚Wer kann Sünden nachlassen außer Gott allein?' so sprachen schon zur Zeit des Erlösers die Pharisäer (Luk. 5, 21).

Wir leugnen es nicht, auch von Seite des erwachsenen Menschen müssen einige Vorbedingungen erfüllt werden, soll ihm Gott seine begangenen Sünden nachlassen: er muss glauben, auf Gottes Barmherzigkeit vertrauend, ihn zu lieben beginnen (Trident. Sess. 6 cap. 6) und seine Sünden von Herzen bereuen, mit dem festen Vorsatze, sie nicht mehr zu begehen; er muss sie dem verordneten Priester aufrichtig bekennen, mit dem festen Willen dafür Gottes Gerechtigkeit Genugthuung zu leisten (Trident. Sess. 14 cap. 5 und 8): erst dann wird Gott durch die Lossprechung seines Stellvertreters, des Priesters, ihm seine begangenen Sünden nachlassen und ihn wieder in Gnaden aufnehmen. Aber alle diese Acte des Menschen sind nicht die formale, auch nicht die bewirkende Ursache der Sündenvergebung: diese ist Gott allein.

Hanc dispositionem seu praeparationem, sagt das Tridentinum (Sess. 6 cap. 7), justificatio ipsa consequitur, quae non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum. Unde homo ex injusto fit justus, ex inimico amicus, ut sit heres secundum spem vitae aeternae.

Dann geht es auf die Ursachen über, die bei der Rechtfertigung zusammenwirken und beschreibt sie folgendermaßen:

Hujus justificationis causae sunt: *finalis* quidem gloria Dei et Christi et vita aeterna. *Efficiens* vero misericors Deus, qui gratuito abluit et sanctificat, signans et ungens Spiritu promissionis Sancto, qui est pignus hereditatis nostrae. *Meritoria* autem dilectissimus Unigenitus suus, Dominus noster Jesus Christus, qui cum essemus inimici, propter nimiam charitatem, qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem meruit et pro nobis Deo Patri satisfecit. *Instrumentalis* item sacramentum baptismi (et pro lapsis: sacramentum poenitentiae Sess. 14 cap. 1), quod et sacramentum fidei, sine qua nulli umquam contigit justificatio. Demum *unica formalis causa* est justitia Dei, *non qua ipse justus* est, sed *qua nos justos*

Digitized by Google

facit: qua videlicet *ab eo donati* renovamur spiritu mentis nostrae, et non modo reputamur, sed vere justi nominamur et sumus, justitiam in nobis recipientes unusquisque suam secundum mensuram, quam Spiritus Sanctus partitur singulis, prout vult, et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem.

Daraus ergibt sich sonnenklar, daß Gott allein es ist, der die Sünden nachläßt, der den Menschen durch die Mittheilung der Gerechtigkeit, d. h. der heiligmachenden Gnade, rechtfertiget. Die Nachlassung der Sünden also ist, man mag die Sache betrachten, von welcher Seite man will, eine Gnadengabe Gottes. Sind also unbereuet die Gnadengaben Gottes, nimmt demzufolge Gott niemals mehr zurück, was er einmal dem Menschen gewährt, so muss das auch von der Nachlassung der Sünden seine Geltung haben, d. h. einmal nachgelassen bleiben sie nachgelassen, mag auch der Mensch wieder in schwere Sünden fallen.

Man könnte nun freilich dagegen einwenden: Diese Schlussfolgerung wäre wohl richtig, wenn ihr nicht der Umstand entgegenstände, daß erst nachgewiesen werden müßte, Gott habe wirklich ein für allemal, und nicht blos unter der Bedingung, nicht mehr zu sündigen, dem Menschen seine Sünden nachgelassen. Hält also der Mensch die Bedingung nicht ein, dann fällt auch die Nachlassung weg, d. h. die nachgelassenen Sünden leben infolge einer neuerdings begangenen schweren Sünde wieder auf.

Dazu kommt dann noch, daß die ertödteten Verdienste infolge wahrer Buße von Seite des Menschen wieder aufleben: warum also sollten nicht auch die nachgelassenen Sünden wieder aufleben, wenn der Mensch neuerdings in schwere Sünden fällt? Denn die Sünde scheint nicht minder Kraft zu haben, um den Menschen in seinen vorigen Sündenstand zurückzustürzen, wie die Buße, um ihn in den früheren Zustand der Gnade zurückzuversetzen.

Hierauf antworten wir: 1. Eine solche bedingte Nachlassung der Sünden von Seite Gottes müßte erst nachgewiesen und nicht als bloße Hypothese aufgestellt werden gegen den absolut ausgesprochenen Grundsatz, daß von Seite Gottes seine Gnadengaben unbereuet sind und bleiben. Und gar nichts davon zu sagen, daß die vom Stellvertreter Gottes im Sacramente der Buße gegebene Lossprechung eine absolute, und nicht an die Bedingung geknüpft ist, daß der losgesprochene Christ nicht mehr sündige.

Digitized by Google

2. Die Nachlassung der Sünden von Seite Gottes ist eine wahre und wirkliche, und keine blos scheinbare, sozwar, daß im Menschen weder physisch noch moralisch etwas von der Sündenschuld zurückbleibt. Sollte also infolge einer neuen schweren Sünde die nachgelassene Sünde wieder aufleben, dann wäre man genöthiget, Gott selbst zum Urheber dieses Wiederauflebens der Sünde zu machen, d. h. Gott selbst wäre die Ursache der im Menschen auf ein neues sich zeigenden Sünde, weil sie, wie gesagt, nach der Nachlassung weder physisch noch moralisch mehr vorhanden war. Eine solche Schlussfolgerung aber, die mit Nothwendigkeit aus dem Wiederaufleben der nachgelassenen Sünde folgt, wäre geradezu gotteslästerlich, also darf auch ein solches Wiederaufleben nicht angenommen werden.

3. Der Vergleich mit den wiederauflebenden Verdiensten infolge der Rechtfertigung ist nicht zutreffend. Denn die durch die Sünde ertödteten Verdienste, einmal erworben, haben, weil von Gott angenommen, nie aufgehört zu existieren, wenn sie gleich dem Menschen wegen der dazwischen tretenden Todsünde nicht mehr zugute kommen können. Sie leben deshalb nothwendig wieder auf, wenn von Seite des Menschen dieses Hindernis durch wahre Buße beseitiget wird. Die nachgelassene Sünde hingegen existiert nicht mehr weder physisch noch moralisch; sie kann also im Falle einer neuen Todsünde nicht wieder aufleben, es sei denn, daß Gott selbst sie, sozusagen, auf ein neues schaffen würde.

Treffend sagt Thomas (3 q. 88 a. 1): Remissio peccatorum est principaliter opus Dei; sed mortificatio meritorum praecedentium est opus hominis. Homo autem sua actione non potest evacuare simpliciter opus Dei, quamvis possit impedire, ne sibi prosit. Et ideo homo per peccatum sequens non potest remissionem praecedentium peccatorum annullare; potest autem sua actione evacuare, quod per ipsum factum est. Et ideo potest mortificationem praecedentium meritorum per merita sequentia penitus annullare, praecipue gratia adjutus.

Dieselbe Schwierigkeit behandelt und löst Tostatus (Comment. in Evang. Matth. in cap. 19, 22—29) nach dem Vorgange des heil. Thomas folgendermaßen: Ad 6. dicendum, quod peccatum mortale sequens non mortificabat merita praecedentia, quin in se essent viva: unde in glo-

Digitized by Google

riam electorum cedebant. Sed mortificabantur solum quantum ad illum, cujus erant, quia impediebatur a consecutione effectus ipsorum. Et ideo remoto impedimento manent in sua efficacia, etiam quantum ad istum.

De peccato autem, quod per poenitentiam mortificatur, secus est; quia non solum mortificatur, *sed etiam moritur*. Bona opera autem per peccatum sequens non moriuntur, sed mortificantur. Nam si morerentur, numquam reviviscerent. Peccatum autem quod per poenitentiam moritur, non solum mortificatur quantum ad peccantem, sed etiam *in seipso*, et ita nullo modo manet. Et sic magis potens est poenitentia in destruendo omnia peccata, quam peccata in mortificando bona opera praecedentia et in impediendo gratiam.

Ratio diversitatis est, quia remissio peccatorum est principaliter *opus Dei*, mortificatio autem meritorum praecedentium est *opus hominis*. Homo autem sua actione non potest evacuare totaliter opus Dei, quamvis possit facere, ut sibi non prosit impediendo. Et ideo homo per peccatum sequens non potest annihilare remissionem peccatorum praecedentem. Potest autem per suam actionem evacuare aliquid, quod per ipsum factum est. Et ideo potest mortificationem meritorum suorum praecedentium, quae ab ipso facta fuit, per merita sequentia penitus annihilare, et hoc maxime, quia merita sequentia non sunt penitus humanum opus, sed maxime divinum.

Aber der Mensch kann doch dieselbe Sünde, die Gott ihm nachgelassen, wieder begehen; warum also sollte in diesem Falle ihm auch die frühere, wenngleich nachgelassene Sünde nicht wieder angerechnet werden? Wir antworten: Weil das unmöglich ist. Denn was gar nicht mehr existiert, weder physisch noch moralisch — und das ist bei der nachgelassenen Sünde der Fall — kann doch unmöglich dem Menschen als Schuld angerechnet werden. Und wenngleich der Mensch dieselbe Sünde, die Gott ihm nachgelassen, wieder begehen kann, so ist doch diese zweite Sünde physisch und moralisch von der ersten verschieden. Physisch; denn sie ist der Zahl nach nicht dieselbe Sünde; moralisch, weil durch dieselbe eine neue, von der ersten verschiedene Unbild Gott zugefügt wird.

Digitized by Google

Der Grundsatz also, daß unbereuet die Gnadengaben Gottes sind, bleibt trotz dieser Einwendungen, eben weil sie jedes soliden Grundes entbehren, auch bezüglich der Nachlassung der Sünde in seiner ganzen Vollheit aufrecht.

Gehen wir aber auf das Wesen der Sache selbst ein, dann muss kategorisch gesagt werden, daß selbst im Falle neuerdings begangener schwerer Sünden die einmal nachgelassenen weder aufleben noch aufleben können.

Bei der Todsünde, wie überhaupt bei jeder Sünde, hat man die Strafe, die sie verdient, von der Schuld, die in ihr liegt, wohl auseinander zu halten.

Hier nun sprechen wir blos von der Schuld, die darin liegt, daß der Mensch durch den sündhaften Act, den er freiwillig gesetzt, von jener Richtschnur abgewichen ist, nach der, dem ausdrücklichen Willen Gottes gemäß sein Act hätte gesetzt werden sollen, daß er dadurch sich freiwillig von Gott abgewendet und ihm den schuldigen Gehorsam gekündet, und demzufolge die heiligmachende Gnade verloren und so seine Seele jenes übernatürlichen Schmuckes beraubt hat, den sie nach Gottes Willen ohne Unterbrechung tragen soll.

Nun diese Schuld kann infolge einer neuerdings begangenen schweren Sünde nicht wieder aufleben. Der Grund hiefür ist leicht anzugeben. Von Gott kann diese Schuld nicht ausgehen; also kann auch Gott nicht die Ursache des Wiederauflebens dieser Schuld sein. Denn wenn der Mensch neuerdings eine Todsünde begeht, so begeht er dadurch nicht auf ein neues die frühere bereits nachgelassene Sünde, sondern, wie schon bemerkt, eine andere, von der ersten entweder der Art oder der Zahl nach ganz verschiedene Sünde. Der neue sündhafte Act des Menschen kann also nicht das Wiederaufleben jener Sünde zur Folge haben, und zwar umsoweniger, weil sie ja gar nicht mehr existiert. Sie könnte nur durch einen höchst eigenen Act Gottes wieder ins Leben gerufen werden, d. h. alles, was Schuldhaftes in der Sünde ist, müsste von Gott selbst ausgehen: was nach dem bereits oben Erörterten einer Gotteslästerung gleichkäme.

Man sage nicht, dieses Wiederaufleben der nachgelassenen Sünden, wenn es gleich weder von Gott noch vom Menschen ausgeht, könne doch eine Folge der neuerdings begangenen Sünde sein, gerade wie das bei der Erbsünde der Fall ist, wo das Kind in Sünde empfangen wird, nicht durch einen Act Gottes, auch nicht durch einen Act des Menschen,

Digitized by Google

sondern nur infolge der Zeugung. Das kann für das Wiederaufleben der nachgelassenen Sünden nicht geltend gemacht werden. Denn die neuerdings begangene Sünde hat unmöglich die Kraft, die nachgelassenen Sünden wieder aufleben zu machen, weil sie ja gar nicht mehr existieren, sondern durch Gottes Barmherzigkeit weggeräumt worden sind. Das ist aber bei der Erbsünde nicht der Fall. Denn diese hat keine Beziehung zum Willensacte desjenigen, der in ihr empfangen wird, wohl aber zur Sünde Adams. Diese Sünde, insoweit sie eine persönliche war, wurde wohl unserem Stammvater nachgelassen, nicht aber, insofern sie auch zur Sünde der ganzen Menschennatur wurde. Weil eben der Mensch durch die Zeugung der Menschennatur theilhaftig wird, erhält er auch mit ihr die ihr anhaftende Sünde, d. h. er erhält sie der heiligmachenden Gnade beraubt, die sie nach Gottes ursprünglichem Willen haben sollte und auch haben würde, hätte der Stammvater Adam nicht gesündiget und dadurch die Menschennatur der Gnade beraubt, die sonst mit der Natur auf jeden von Adam abstammenden Menschen vermittelst der natürlichen Zeugung übergegangen wäre.

Wie verhält sich nun zu dieser sozusagen allgemein von den Theologen festgehaltenen Lehre das, was Christus in der bekannten Parabel vom barmherzigen König und seinem unbarmherzigen Knecht Matth. 18, 23 ff. auszusprechen scheint, daß nämlich die nachgelassene Schuld wieder auflebe, wenn sich der Mensch durch Unbarmherzigkeit gegen seine Mitmenschen ihrer Nachlassung unwürdig macht. ‚Böser Knecht!' so sprach der König zu ihm (Matth. 18, 32 ff.), ‚jene ganze Schuld habe ich dir nachgelassen, weil du mich gebeten hast. Mußtest nun nicht auch du deines Mitknechtes dich erbarmen, sowie ich mich deiner erbarmt habe? Und erzürnt überantwortete ihn sein Herr den Peinigern, bis er die ganze Schuld zurückbezahlt hätte. So auch,' schließt Christus, ‚wird mein himmlischer Vater euch thun, wenn ihr nicht verzeihet, ein jeder seinem Bruder, von euerem Herzen aus.'

Hier scheint demnach Christus klar und deutlich das Wiederaufleben der nachgelassenen Sündenschuld auszusprechen, wenigstens für den Fall einer nach der Nachlassung der Sünden vorgekommenen schweren Unbarmherzigkeit gegen den Mitmenschen.

In diesem Sinne scheinen auch manche unter den hl. Vätern diese Parabel verstanden zu haben. Es möge genügen, ein paar Belege hiefür beizubringen.

Digitized by Google

So sagt Chrysostomus (in Matth. hom. 61 al. 60 n. 5): Vide rursum mansuetudinem Domini. Cum illo (servo) judicio contendit et sese purgat, *donum revocaturus*; imo vero non ipse revocavit, sed is, qui acceperat. Ideo dicit: Omne debitum dimisi tibi, quoniam rogasti me: nonne ergo oportuit et te misereri conservi tui, sicut et ego tui misertus sum? Licet gratiae et dona Dei sine poenitentia sint: at tantum valuit nequitia, *ut hanc legem solveret.* Quid ergo injuriarum recordatione deterius, *qua donum divinum tale ac tantum evertere possit.*

Ebenso Augustinus (de bapt. contr. Donat. n. 19): Valet (baptismus) tamen et apud eos hactenus, ut per ejus lucem transeant ad dissensionis suae tenebras, *continuo redeuntibus peccatis,* quae baptismatis sanctitas in illo temporis puncto dimiserat, tamquam redeunte obscuritate, quam lux in transitu excusserat. Und n. 20: Nam *redire peccata,* ubi fraterna caritas non est, apertissime dominus docet de illo servo, quem cum invenisset debitorem decem milium talentorum, deprecanti omnia dimisit. Ille autem conservum suum, qui ei debebat centum denarios, cum miseratus non fuisset, jussit eum Dominus reddere, quae ei dimiserat.

Auch Hieronymus scheint in diesem Sinne die Parabel aufzufassen (in Matth. l. 3 cap. 18 ad vers. 35): Sic et Pater meus coelestis etc. Formidolosa sententia, si juxta nostram mentem sententia Dei flectitur atque mutatur. Si parva fratribus non dimittimus, magna nobis a Deo non dimittentur.

Es scheint demnach diese Parabel wirklich das Wiederaufleben der nachgelassenen Sünden auszusprechen, namentlich im Falle, wenn der Mensch sich schwerer Unbarmherzigkeit gegen seine Mitmenschen schuldig machen sollte.

So scheint es; aber es scheint auch nur so. Denn auch hier muss der bekannte Grundsatz zur Anwendung kommen: Omnis comparatio claudicat, jeder Vergleich hinkt. Nicht alles, was in der Sache liegt, mit der etwas anderes verglichen wird, findet auf dieses seine Anwendung, sondern nur das, was derjenige, der den Vergleich gebraucht, damit beleuchten, in ein helleres Licht

Digitized by Google

stellen und so verständlicher machen will: sonst würden zweifelsohne aus solchen Vergleichen nicht selten die größten Ungeheuerlichkeiten sich ergeben. Das gilt auch selbstverständlich von allen Vergleichen, deren die hl. Schrift sich bedient. Will man also einen Vergleich richtig auffassen, dann hat man den Punkt festzustellen, den derjenige im Auge hat, der sich des Vergleiches bedient. Um aber diesen Punkt festzusetzen, muss man den Zweck kennen, der durch den Vergleich erreicht werden soll.

Was bezweckt nun Christus mit dem Gleichnisse vom barmherzigen Könige und vom unbarmherzigen Knechte? Offenbar will er damit seinen Zuhörern die Nothwendigkeit der Erfüllung einer Pflicht nahe legen, für welche sie, namentlich Feinden und Beleidigern gegenüber, wenig Verständnis und noch weniger Geneigtheit zeigten, die Nothwendigkeit nämlich, ihren Beleidigern die ihnen allenfalls zugefügten Beleidigungen von Herzen zu verzeihen.

Das erhellt sonnenklar aus der Frage, die Petrus an den Herrn richtet, und der Antwort, die der Herr ihm gibt (Matth. 18, 21 f.): ‚Da trat Petrus zu ihm heran und sprach: Herr! wie oftmal darf wider mich mein Bruder sündigen und darf ich ihm verzeihen? Bis auf siebenmal? Jesus sagte ihm: Nicht sage ich dir bis auf siebenmal, sondern bis auf siebenzigmal siebenmal, d. h. immer musst du ihm verzeihen. Petrus scheint demnach das, was er in der Bergpredigt gehört, entweder nicht recht verstanden oder vielleicht schon vergessen zu haben, daß man nämlich verzeihen müsse, um von Gott Verzeihung zu erlangen. ‚Richtet nicht,' hatte Christus gesagt (Matth. 7, 1 f.), ‚damit ihr nicht gerichtet werdet.' Und welchen Grund gibt Christus an für dieses sein Gebot? ‚Denn,' fügte er bei, ‚mit welchem Gerichte ihr richtet, werdet ihr gerichtet werden, und mit welchem Maße ihr messet, wird euch gemessen werden.' ‚Seid mithin barmherzig,' das ist die praktische Schlussfolgerung (Luk. 6, 36), ‚wie auch euer Vater barmherzig ist.' Daraus hätte doch Petrus den Schluss ziehen können, daß Gott der Vater nur insoweit gegen uns barmherzig sein werde, als wir gegen die Mitmenschen Barmherzigkeit üben: er demnach auch gegen uns unbarmherzig sein werde, falls wir uns weigern sollten, unseren Mitmenschen ihre gegen uns begangenen Fehler zu verzeihen. Petrus nun scheint diese Lehre seines Meisters entweder schon vergessen oder nicht recht verstanden zu haben, sonst hätte er wohl kaum seinem Meister die Frage vorgelegt: Wie oft er denn seinem Bruder ver-

Digitized by Google

zeihen müsse. Konnte er sich ja doch selbst diese Frage gar leicht beantworten.

Was thut nun Christus? Er beantwortete dem Petrus nicht blos seine Frage, sondern um ihm die gegebene Antwort recht klar und deutlich zu machen und die Nothwendigkeit, die zugefügten Beleidigungen immer zu verzeihen, recht anschaulich zu beweisen, beginnt er sogleich mit dem Gleichnisse vom barmherzigen Könige und vom unbarmherzigen Knechte, und verbindet es mit der unmittelbar vorausgehenden Antwort durch das Wort: ‚Deshalb ist gleich geworden usw.', was offenbar andeutet, daß er das, was er dem Petrus zur Antwort gegeben, durch das Gleichnis beleuchten und bekräftigen will. Das erhellt offenbar aus dem Schlusse und der Anwendung des Gleichnisses (Matth. 18, 35): ‚So auch wird mein himmlischer Vater euch thun, wenn ihr nicht verzeihet, ein jeder seinem Bruder, von euerem Herzen aus', d. h. mit demselben Maße, mit dem ihr anderen messet, wird auch mein himmlischer Vater euch messen.

Will nun Christus in der Parabel darauf den Nachdruck legen, daß, wie der König den unbarmherzigen Knecht den Schergen überantwortete, bis er die ganze Schuld zurückbezahlt hätte, demnach zur Strafe für dessen Unbarmherzigkeit der König ihm die nachgelassene Schuld wieder angerechnet habe, Gott ebenso gegen den unbarmherzigen Sünder handeln werde, daß also auch bei ihm die bereits nachgelassenen Sünden wieder aufleben werden? Wir glauben nicht. Denn der Zweck, den Christus im Auge hat, die Wahrheit, die er dem Petrus nahe legen will, fordern, daß der Vergleichungspunkt darin liege, daß, wie der König den unbarmherzigen Knecht wegen seiner Hartherzigkeit zu ewiger Kerkerstrafe verurtheilte, weil dessen Schuld eben unbezahlbar war: so auch dem unbarmherzigen Menschen alle empfangenen Erlösungsgnaden und die damit verbundene Sündennachlassung nichts nützen werden, wenn er voll Unbarmherzigkeit seinem Mitmenschen nicht verzeihen will. Denn diese einzige Sünde schon versetzt ihn in einen Zustand, als wäre er nie der Erlösungsgnade theilhaftig gewesen. Es nützt ihm also die früher erlangte Nachlassung seiner Sünden nichts, weil diese eine Sünde der Unbarmherzigkeit hinreichend ist, ihn, falls er in derselben stirbt, der ewigen Strafe der Hölle zu überliefern.

Doch selbst angenommen, was wir jedoch nicht zugeben, daß alle die einzelnen Umstände, die in der Parabel angeführt werden,

Digitized by Google

im Verhalten Gottes gegen den unbarmherzigen Sünder sich bewahrheiten, so würde doch daraus kein formales Wiederaufleben der nachgelassenen Sünden folgen, sondern nur ein Erschweren der Sünde, die nach erlangter Vergebung der früheren Sünden neuerdings begangen wird. Durchgehen wir die Parabel in ihren einzelnen Umständen.

1. Christus setzt beim Knechte, dem der König auf dessen Bitte die Schuld erläßt, diese so hoch an — 10 000 Talente — daß der Knecht nimmermehr imstande ist, sie zu bezahlen.

2. Ihr gegenüber steht die verschwindend kleine Schuld des Mitknechtes — 100 Denare — die er dem ersten Knechte zu bezahlen hat. Auch dieser ist nicht in der Lage, sie im Augenblicke zu bezahlen. Und deshalb bittet er seinen Mitknecht, er möge mit ihm Geduld haben, mit dem Versprechen, ihn sogleich zu befriedigen, wenn er die Mittel dazu habe. Und das Versprechen kann er halten, denn es handelt sich ja nur um eine ganz kleine Schuld.

3. Der erste Knecht jedoch, trotzdem ihn selbst wenige Augenblicke vorher der König so milde behandelt hatte, will von einem Aufschub in der Bezahlung der Schuld — von einem Nachlassen derselben ist keine Rede — nichts wissen. Er macht vielmehr gegen seinen Mitknecht Gebrauch von all der barbarischen Strenge, welche nach den bestehenden Gesetzen gegen zahlungsunfähige Schuldner statthaft war: er läßt ihn in den Kerker werfen.

4. Kein Wunder demnach, wenn der König über solche Unbarmherzigkeit entrüstet den unbarmherzigen Knecht gerade so behandelt, als hätte er ihm seine Schuld noch nicht erlassen. Denn gerade diese Erlassung der ungeheuren Schuld mußte in den Augen des Königs die Unbarmherzigkeit des Knechtes nicht blos erschweren, sondern auch für ihn die gerechte Veranlassung sein, ihn gerade so zu behandeln, als hätte er ihm die frühere übergroße Schuld überhaupt gar nicht erlassen.

Deshalb sagt Christus in der Parabel: ‚Erzürnt überantwortete ihn sein Herr den Peinigern d. h. den Schergen, bis er die ganze Schuld zurückbezahlen würde.' Es heißt hier nicht: die frühere, schon nachgelassene Schuld, davon spricht Christus nicht, sondern die ganze Schuld, die er eben durch seine Unbarmherzigkeit gegen seinen Mitknecht sich aufgeladen. Wohl sagt Christus: Bis er die ganze Schuld *zurückbezahlt hätte*; aber nicht mit Bezug auf die frühere Schuld; die war ja erlassen, sondern auf seine durch die

Digitized by Google

Unbarmherzigkeit soeben contrahierte, die gerade dieses Umstandes wegen nach dem Urtheile des Königs so groß wurde, daß sie der ersten nachgelassenen Schuld sozusagen gleich kam, wenn nicht gar an Schwere sie übertraf.

Der König also hat dem unbarmherzigen Knecht nicht formal die schon früher nachgelassene Schuld wieder angerechnet, sondern ihn nur wegen der gegen seinen Mitknecht begangenen Ungerechtigkeit zu ewiger Kerkerhaft verurtheilt, weil diese Unbarmherzigkeit in den Augen des Königs ebenso schwer wog, vielleicht noch schwerer, als die 10 000 Talente, die der Knecht nie und nimmer hätte bezahlen können.

Sollte also auch nach allen diesen Umständen das Verhalten Gottes gegen den rückfälligen Sünder bestimmt werden müssen, so würde daraus doch kein Wiederaufleben der einmal nachgelassenen Sünden folgen, sondern nur, daß die auf die Nachlassung folgende neue Sünde eben dieses Umstandes wegen schwerer sein würde: was, wie wir weiter unten zeigen werden, auch in einem ganz wahren Sinne angenommen werden muss.

Wenn also einige Väter diese Parabel im Sinne eines Wiederauflebens der nachgelassenen Sünden auszulegen scheinen, so ist einfach zu erwidern, daß sie solches in dem Sinne behaupten, daß die Strafen, welche den unbarmherzigen Sünder treffen, um so größer sein werden, je größere Barmherzigkeit ihm Gott durch die Nachlassung seiner Sünden erwiesen; daß also die Sünden zwar nicht formal, wohl aber in dem Sinne aufleben, daß diese Unbarmherzigkeit für die Sünde ein erschwerender Umstand wird, und sie demnach auch größere Strafe nach sich zieht.

Wir glauben zu dieser Erklärung umsomehr berechtiget zu sein, weil dieselben Väter an anderen Stellen klar und deutlich ein Wiederaufleben der nachgelassenen Sünden in Abrede stellen.

So sagt zB. Chrysostomus (hom. 50 ad pop. Antioch.): Non est sicut homo Deus, qui exprobret præterita, d. h. die Sünden, die schon verziehen sind, noch einmal anrechnet.

Und Augustinus (serm. 12 de Verbis Domini): Dedit ergo credentibus remissionem peccatorum; noluit cum eis et de præteritis chartis rationem habere, d. h. die einmal gelöschten Schuldscheine wieder in Rechnung bringen.

Ganz im Geiste des hl. Augustinus erörtert diesen Gegenstand dessen Schüler Prosper (in resp. ad obj. Gallor. c. 2):

Digitized by Google

Sed relapsum post baptismum ad infidelitatem et impios nexus qui negat originali peccato esse mundatum, tam falsa opinatur, quam qui eundem asserit, non æterna morte esse damnandum. Qui enim recedit a Christo, et alienus a gratia finit hanc vitam, quid nisi in perditionem cadit? *Sed non in id, quod remissum est cecidit*, nec in originali peccato damnabitur: qui tamen propter postrema crimina ea morte afficietur, quæ ei propter illa, quæ remissa sunt, debebatur.

Und gerade Prosper scheint es zu sein, der den alten Scholastikern den Weg wies zu der bei ihnen gebräuchlichen Distinction, daß die Sünden wiederkehren ex parte pœnæ æternæ, quæ eadem semper est objective, nicht aber ex parte ejusdem causæ aut tituli. Letzteres haben die hl. Väter niemals zugestanden oder gelehrt, und auch in der Anwendung, die Christus von der Parabel macht, liegt dafür kein zwingender Grund.

Und damit kommen wir zur zweiten Frage: Wenn die nachgelassenen Sünden nicht an sich und formal wieder aufleben, leben sie nicht wieder auf, wenigstens inbezug auf die Strafe, die sie verschuldet'?

Bei ihrer Beantwortung hat man 1. die ewige Strafe als solche objectiv genommen von ihrem Grunde oder ihrer Ursache wohl auseinander zu halten. Die Strafe kann dieselbe sein dem Wesen nach, während doch der Grund oder die Ursache, die sie herbeiführt, nicht dieselbe ist.

2. Ebenso muss man, wenn es sich um die Strafe der Todsünde handelt, zwischen der Pein des Verlustes und der Sinne unterscheiden.

Demzufolge ist die Antwort auf die zweite Frage folgende: Weder die für die nachgelassenen Sünden verschuldete Pein des Verlustes noch die der Sinne leben formal wieder auf, wenn der Mensch neuerdings eine Todsünde begeht. Denn formal würden sie nur dann wieder aufleben, wenn die Nachlassung der Todsünde und der dadurch verschuldeten ewigen Strafen keine vollständige wäre. Das ist aber, wie wir gezeigt haben, nicht der Fall. Verzeiht Gott die Todsünde, dann läßt er auch die ewige Strafe nach, die ja nur in der Todsünde ihren letzten und auch einzigen Grund hat. Lebt also die nachgelassene Sünde infolge einer neuerdings

Digitized by Google

begangenen Todsünde nicht mehr auf — ‚unbereuet sind ja die Gnadengaben Gottes' — so kann auch die dafür verschuldete ewige Strafe formal, als Strafe nämlich, nicht wieder aufleben. Denn die Strafe als solche hat nothwendig die Schuld zur Voraussetzung, deren Folge sie ja ist. Wo nun die Schuld nicht mehr vorhanden ist, kann auch von ihrer Strafe keine Rede mehr sein.

Man könnte nun freilich bemerken, es gebe doch einen Fall, wo die nachgelassene ewige Strafe wiederkehrt, oder besser gesagt, zeitliche für die Todsünde verschuldete Strafen ewige werden. Es kann nämlich geschehen, daß die nach der Nachlassung der Todsünde und der durch sie verschuldeten ewigen Strafen noch zurückbleibende zeitliche Strafe zur ewigen wird, wenn nämlich der Mensch, bevor er diese abgebüßt, neuerdings eine Todsünde begeht und in derselben stirbt. In diesem Falle wird diese Strafe zur ewigen, weil der Mensch dafür in der Ewigkeit keine Genugthuung leistet, auch nicht leisten kann.

Darauf ist zu antworten: 1. Daß damit weder die schon nachgelassene ewige Strafe wieder auflebe, noch daß Gott wegen der nachgelassenen Sünde eine neue Strafe auflege, sondern nur, daß der Mensch selbst durch eine neuerdings begangene Todsünde sich in eine Lage versetze, in der er, wie die alten Theologen sagen, non potest satisfacere nec satispati: was zur Folge hat, daß die Strafe so lange dauert, so lange jener Zustand anhält. In der Ewigkeit aber ist eine Aenderung nicht möglich. Denn wie ein Mensch stirbt, so bleibt er in Ewigkeit.

2. Sollte jemand diese Lösung nicht zusagen, dann kann man auch mit dem hl. Thomas zugeben, daß die für die nachgelassene schwere Sünde verschuldete zeitliche Strafe auch in der Hölle nur zeitlich gebüßt wird. Poena, sagt er (4. sent. dist. 22 q. 1 a. 1), cujus est aliquis debitor post culpam remissam, in inferno punietur temporaliter. Nec propter hoc sequitur, quod sit in inferno redemtio, *quia poena, quae solvitur, non redimitur.* Non est inconveniens, quod, quantum ad aliquid accidentale, poena inferni minuatur usque ad judicii, sicut etiam augetur.

Und nicht ohne Grund. Denn wenn man allgemein bei den Seligen im Himmel eine Vermehrung der außerwesentlichen Glorie bis zum Tage des letzten Gerichtes annimmt, warum sollte nicht auch bei den Verdammten etwas Aehnliches bezüglich ihrer Peinen

Digitized by Google

stattfinden, daß sie nämlich gleichfalls, insoferne sie außerwesentliche sind, zu- oder auch abnehmen können?

Wollte man darauf antworten: die Strafe der läßlichen Sünde ist ihrer Natur nach eine zeitliche; und doch wird sie eine ewige, wenn ein Mensch mit schweren und läßlichen Sünden in die Ewigkeit hinübergeht; dasselbe muß demnach auch bezüglich der nicht gebüßten für die nachgelassene schwere Sünde verschuldeten zeitlichen Strafen gesagt werden.

Wir antworten: die Schlussfolgerung ist nicht richtig, weil der Fall nicht der gleiche ist. Denn die läßliche Sünde, die zufällig auf Grund des Zustandes der Sünde, in dem jemand stirbt, auf ewig gestraft wird, bleibt ihrer Schuld nach (quoad culpam) bestehen, weil diese zufällig nicht mehr nachgelassen werden kann. Demzufolge wird auch die ihr gebührende Strafe kein Ende haben.

Anders verhält sich die Sache mit den für die nachgelassene schwere Sünde verschuldeten zeitlichen Strafen. Da ist die Schuld nachgelassen, und bleibt nur die Verpflichtung sie zeitlich zu büßen. Es wäre demnach gegen die Gerechtigkeit, für etwas ewig bestraft zu werden, was nach dem Urtheile Gottes selbst nur zeitlich zu büßen ist.

Veniale ideo in inferno aeternaliter punitur, sagt Thomas (l. c.), quia semper manet, cum non sit ibi aliquid, quod culpam delere possit. Sed poena ex hoc ipso, quod solvitur, expiatur. Also, wenn sie eine zeitliche ist, muß sie auch zeitlich gebüßt werden können.

Formal also lebt die Strafe für die einmal nachgelassenen schweren Sünden nicht mehr auf, wenn der Mensch neuerdings eine schwere Sünde begeht. Damit ist jedoch nicht gesagt, ein Mensch könne nicht wegen gleicher oder anderer schwerer Sünden derselben ewigen Strafe verfallen, die ihm wegen der nachgelassenen Todsünden gebührte. Aber in diesem Falle ist sie nur objectiv dieselbe, nicht aber ratione ejusdem causae aut tituli.

Die dritte Frage, die noch zu beantworten übrig bleibt, ist folgende: ‚Sind die auf die Nachlassung der Sünden folgenden neuen Todsünden nicht gerade deshalb schwerer, so daß sie, wie die Theologen sagen, virtute et aequivalenter gerade dieses Umstandes wegen wieder aufleben'?

Hierauf ist zu antworten, daß alle Theologen mit dem heiligen Thomas an der Spitze (3 q. 88 n. 2) einstimmig

Digitized by Google

behaupten, daß mit dem Rückfalle in schwere Sünde die früher nachgelassenen Sünden zwar nicht mehr aufleben, daß jedoch die folgenden Todsünden wegen der vorausgegangenen Nachlassung schwerer werden.

Die Gründe für diese Behauptung sind nicht weit her zu suchen. Denn durch jede Todsünde macht sich der Mensch schweren Undankes gegen Gott schuldig. Statt das Gute, das man jeden Augenblick von Gott empfängt, weil wir ja nach dem Ausspruche des Apostels (Apg. 17, 28) ‚in ihm leben, uns bewegen und sind', mit Gutem zu vergelten, nämlich zu thun, was Gott gefällt, mit seinen Gaben ihn zu verherrlichen und nach seinem Willen für das Heil der Seele zu sorgen: statt dessen thut man bei der Sünde, was er mit seiner ganzen Unendlichkeit hasst und hassen muss. Von jeder Todsünde gilt, was Gott zum Volke Israel gesagt (5 Mos. 32, 6): ‚Das vergiltst dem Herrn du, thöricht und verblendet Volk? Ist er nicht etwa Vater dir, der dich als Erbe nahm, der dich gebildet und geschaffen'?

Noch mehr. Einerseits hängen wir mit unserem ganzen Thun und Lassen von Gott ab, andererseits lässt Gott der Ordnung wegen, die er für seine Geschöpfe festgesetzt, den Naturgesetzen ihren Lauf. Und so wird er durch den Sünder gleichsam genöthiget, bei der Sünde Handlangerdienste zu thun, wie er das bei dem Propheten mit den Worten ausspricht (Is. 43, 24): Servire me fecisti in peccatis tuis. Denn man kann keine Sünde begehen, ohne sich dazu der Kräfte seiner Seele, gewöhnlich auch seines Leibes zu bedienen oder auch anderer Geschöpfe, alles Dinge, wodurch der Mensch Gott verherrlichen soll, die aber durch die Sünde gegen Gott, den Vater und Wohlthäter der Menschen missbraucht werden.

Und wenn man dann erst an die Gnade der Erlösung denkt, und an die Liebe und Barmherzigkeit Gottes, die er dadurch gegen den Menschen an den Tag gelegt: sagt ja doch der Apostel (Eph. 2, 4 ff.): ‚Gott aber, welcher reich ist an Erbarmen, hat wegen der gar großen Liebe, mit welcher er uns geliebt hat, auch als wir todt waren durch die Vergehungen, uns mitlebendig gemacht in Christus . . und mitauferweckt und mit niedersitzen gemacht im Himmlischen in Christus Jesus, damit er erzeige in den kommenden Weltzeiten den überströmenden Reichthum seiner Gnade in Mildigkeit gegen uns in Christus Jesus' und wenn man nur

Digitized by Google

dabei erwägt, daß durch jede Todsünde die Erlösung gleichsam vernichtet wird, und zwar durch den bösen Willen des Menschen selbst, dann wird wohl niemand es in Abrede stellen, daß der Mensch durch die Todsünde sich schweren Undankes gegen Gott schuldig macht.

Gilt nun das schon von der ersten Todsünde, die der Mensch begeht, um wie viel mehr von den anderen, in die er fällt, wenn Gott ihm die erste nachgelassen. Denn in den folgenden Sünden liegt ein noch weit schwärzerer Undank gegen Gott, der ihm die erste schwere Sünde voll Barmherzigkeit verziehen, ja sich so leicht und großmüthig bei ihrer Verzeihung gezeigt hat. Darauf weist auch Christus in der Parabel hin, wenn er den König also sprechen läßt (Matth. 18, 32 f.): ‚Böser Knecht, jene ganze Schuld habe ich dir erlassen, weil du mich gebeten hast; mußtest nun nicht auch du deines Mitknechtes dich erbarmen, so wie ich mich deiner erbarmt habe'?

Ferner kann kaum geleugnet werden, daß der Rückfall in die Sünde wenigstens virtute, wie die Theologen bemerken, eine Verachtung der göttlichen Barmherzigkeit einschließt und ein arger Mißbrauch derselben ist. Denn wenn auch nicht mit dem Munde, so doch durch das böse Werk, das er sich erlaubt, sagt der Mensch, der eine weitere Todsünde begeht (Sir. 5, 4): ‚Wohl habe ich gesündiget, ist mir aber (deshalb) etwas Betrübendes begegnet?' Gleichsam als wollte er sagen: Gott ist barmherzig, unendlich barmherzig: wie sollte er mir nicht, trotz seiner Gerechtigkeit, meine weiteren Sünden verzeihen, oder mir am Ende meines Lebens nicht wirksame Gnade geben wollen, um meine begangenen Sünden zu bereuen, und von ihm wieder in Gnaden aufgenommen zu werden? Jede Todsünde ist also virtute eine Mißachtung der Barmherzigkeit Gottes, oder wenn man lieber will, ein vermessentliches Vertrauen auf sie.

Sie ist aber auch ein arger Mißbrauch derselben. Oder warum läßt Gott nicht den Menschen gleich nach seiner ersten Todsünde sterben, wie er es doch verdient? Warum wartet er auf seine Bekehrung und gibt ihm dazu die nothwendige Gnade? Weil er in seiner unendlichen Barmherzigkeit nicht den Tod des Sünders will, sondern daß er sich bekehre und lebe (Ezech. 33, 11). Und der sündhafte Mensch wozu gebraucht er diese Zeit der Erbarmung, die Gott ihm gewährt, wozu die Langmuth, die Gott gegen ihn

Digitized by Google

an den Tag legt? Zu nichts anderem, als ihn noch weiter, vielleicht noch schwerer zu beleidigen. Ist das nicht ein furchtbarer Missbrauch seiner Barmherzigkeit?

Endlich, und das ist ein schwer wägender Umstand bei der Beurtheilung der Schwere einer Sünde, vergrößert sich die Sündenschuld in dem Maße, in welchem der Mensch größere Gnaden empfängt. Denn je besser gewaffnet gegen die Sünde er ist und mit je größerer Kraft ausgerüstet, um sie von sich fern zu halten, um so größer wird sie, wenn er trotz allem dem eine solche begeht. Denn in diesem Falle hat er es nur seinem Leichtsinn oder vermessentlichen Vertrauen auf seine vermeintliche Stärke zuzuschreiben, wenn er in schwere Sünde fällt: ein Umstand, der die so begangene Sünde vergrößert.

Aus diesen und ähnlichen Gründen also kann nicht geleugnet werden, daß die auf die Nachlassung schwerer Sünden folgenden Todsünden schwerer werden, und um so schwerer, je häufiger der Rückfall in dieselben ist; daß also virtute et æquivalenter die nachgelassenen Sünden wieder aufleben, und ebenso die dafür verschuldeten Strafen. Denn je schwerer die Sündenschuld, um so schwerer die Strafe, die sie nach sich zieht.

Um jedoch allem Missverständnisse vorzubeugen, glauben wir nach dem Vorgange der älteren Theologen noch einige Bemerkungen beifügen zu müssen.

1. Wenn einige ältere Theologen meinen, die auf die Nachlassung schwerer Sünden folgenden weiteren Todsünden seien deshalb schwerer, weil der Mensch, der sie begeht, gegen das beim Empfange des Bußsacramentes gemachte Versprechen, nicht mehr zu sündigen, handle, so scheint uns dieser Grund nicht recht annehmbar zu sein. Denn ist es ein Versprechen im eigentlichen Sinne des Wortes, dann stände es auf einer Stufe mit dem Gelübde. Und so wäre also jede weitere Todsünde eine Sünde gegen das beim Empfange des Bußsacramentes oder bei vollkommener Reue gemachte Gelübde: was sicher nicht angenommen werden kann. Ist aber damit nur ein Versprechen im weiteren Sinne gemeint, d. h. der ernstliche Wille, etwas zu thun, dann fällt es mit dem Vorsatze zusammen; und sein Nichthalten vermehrt nicht an sich die Bosheit der folgenden Sünde, sondern nur insofern es gegen die Gott schuldige Dankbarkeit ist.

Digitized by Google

2. Wenn gesagt wird, daß nach Vergebung der Sünde von Seite Gottes der Rückfall in eine Todsünde diese erschwere, so darf das nicht so aufgefaßt werden, daß diese Schwere allen früheren nachgelassenen Sünden moralisch genommen gleichkomme. Auch darin sind die Theologen einig; und nicht mit Unrecht. Denn die vorausgegangenen nachgelassenen Sünden können außerordentlich schwere Sünden gewesen sein, während die auf die Vergebung folgende im Vergleiche mit ihnen eine weniger schwere ist. Außerdem wird die Moralität einer Handlung nicht allein durch das Object bestimmt, das sie im Auge hat, sondern auch durch die actuelle Gemüthsverfassung desjenigen, von dem sie ausgeht, nach dem bekannten Grundsatze: Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando. Alle diese Umstände sind bei der Beurtheilung der Moralität einer Handlung zu berücksichtigen, und alle zusammen genommen können die auf die Nachlassung der Sünden neuerdings folgende sündhafte Handlung dergestallt beeinflussen, namentlich wenn der Mensch im Augenblicke, wo er neuerdings die sündhafte Handlung setzt, gar nicht an die ihm gewordene Nachlassung der Sünden denkt, daß es ungereimt wäre, zu behaupten, diese sündhafte Handlung komme moralisch genommen allen sündhaften Handlungen gleich, die Gott ihm nachgelassen (vgl. Thom. 3 q. 88 a. 3).

3. Die Theologen bemerken weiter, und wie uns scheint, mit Recht, daß der Umstand des Undankes gegen Gott, der im Rückfalle in die Sünde liegt, jeder Sünde anhaftet, wie wir schon bemerkt haben, demnach die Art der Sünde nicht ändert, noch ihre Bosheit speciell vergrößert, es sei denn, er wäre ausdrücklich beabsichtiget. Denn der Undank ändert seine Art an sich nicht, mag auch die Wohlthat nicht dieselbe sein, gegen die er sich richtet. Dieser Umstand ist also seiner Natur nach etwas allen Sünden Gemeinsames: denn schwerlich wird ein Mensch, es sei denn, er hasse Gott, mit der Absicht etwas thun, seinen Wohlthäter zu beleidigen, oder die ihm erwiesene Wohlthat mit Verachtung zurückzuweisen. Der Undank also, der im Rückfall in die Sünde liegt, ändert die Art der Sünde nicht, wenn er sie gleich innerhalb der Grenzen derselben Art erschwert.

4. Also liegt auch an und für sich keine Nothwendigkeit vor, diesen Umstand zu beichten. Denn wenn er auch in etwas die Sünde erschwert, so ändert er doch ihre Art nicht.

Digitized by Google

5. Wenn nun gleich in jeder schweren Sünde, namentlich wenn der Mensch nach erlangter Verzeihung neuerdings sündiget, Undank gegen Gott liegt, so bemerken doch die Theologen mit dem heil. Thomas (3 p. q. 88 a. 2), daß es gewisse Sünden gebe, in denen besonderer Undank gegen Gott zu Tage tritt, weil sie ganz besonders gegen die göttliche Gnade und Barmherzigkeit verstoßen. Sie bewirken zwar nicht, wie einige Theologen gemeint haben, daß die nachgelassenen Sünden wieder aufleben; sie erschweren jedoch bedeutend die neuerdings begangenen Sünden, bewirken demnach, daß die früher nachgelassenen virtute et aequivalenter zurückkehren. Diese Sünden enthält das bekannte lateinische Distichon:

Fratres odit, apostata fit, spernitque fateri,
Poenituisse piget, pristina culpa redit.

Darüber spricht sich kurz und bündig der hl. Thomas folgendermaßen aus (3 p. q. 88 a. 2):

Respondeo dicendum, quod peccata dimissa per poenitentiam redire dicuntur, *in quantum reatus eorum ratione ingratitudinis virtualiter continetur in peccato sequenti.*

Ingratitudo autem committi potest dupliciter: uno modo ex eo, quod aliquid fit contra beneficium. Et hoc modo per omne peccatum mortale, quo Deum offendit, redditur homo ingratus Deo, qui peccata remisit. Et sic per quodlibet peccatum mortale sequens redeunt peccata prius dimissa (nämlich virtualiter) ratione ingratitudinis.

Alio modo committitur ingratitudo, non solum faciendo contra ipsum beneficium, sed etiam faciendo contra *formam* beneficii praestiti.

Quae quidem forma, si attendatur ex parte benefactoris, est remissio peccatorum. Unde contra hanc formam facit, qui fratri petenti veniam non remittit, sed odium tenet.

Si autem attendatur ex parte poenitentis, qui recipit hoc beneficium, invenitur ex parte ejus duplex motus liberi arbitrii.

Quorum *primus* est motus liberi arbitrii in Deum: qui est actus fidei formatae. Et contra hoc facit homo apostatando a fide.

Digitized by Google

Secundus autem est motus liberi arbitrii in peccatum: qui est actus poenitentiae. Ad quem *primo* pertinet, quod homo detestetur peccata praeterita; et contra hoc facit ille, qui dolet se poenituisse. *Secundo* pertinet ad actum poenitentiae, ut poenitens proponat, se subjicere clavibus Ecclesiae per confessionem . . Et contra hoc facit ille, qui contemnit confiteri, secundum quod proposuerat. Et ideo dicitur, quod specialiter ingratitudo horum peccatorum facit redire (scil. virtute) peccata primo dimissa.

Und es kann auch schwerlich geleugnet werden, daß in diesen vier Arten von Sünden ein ganz besonderer Undank gegen Gott sich zeige.

Denn wenn Gott uns unsere Sünden verzeiht, uns die ungeheure Schuld nachläßt, die wir durch die Todsünde uns aufgeladen, dann ist wohl das mindeste, was er von uns dafür erwarten muß, daß wir ihm dafür dankbar seien und diese Dankbarkeit vor allem dadurch an den Tag legen, daß wir unserem Mitmenschen die unendlich kleineren Beleidigungen verzeihen, die er uns vielleicht zugefügt. Ist er ja doch Gottes leibhaftes Ebenbild, sieht ja Gott gerade deshalb alles, was wir ihm Gutes thun oder Böses zufügen, so an, als hätten wir es ihm selber gethan (Matth. 25, 40 45). Und daß Gott von uns gegen den schuldigen Mitmenschen Barmherzigkeit erwarte, wie er gegen uns barmherzig gewesen, lehrt ausdrücklich Christus in der Parabel vom barmherzigen Könige und vom unbarmherzigen Knechte (Matth. 19, 32 f.). Kein Wunder also, daß die nachgelassenen Sünden virtute et aequivalenter wieder aufleben, d. h. daß die Folgen der Todsünde schwerer werden, wenn man seinem fehlenden Mitmenschen nicht verzeiht.

Dasselbe muß auch vom Abfalle vom wahren Glauben gesagt werden. Ist ja doch der Glaube ein so großes Gut, daß es ohne denselben für den Menschen einfach unmöglich ist, Gott zu gefallen. Ist er ja, wie das Tridentinum sagt (Sess. 6 cap. 8), humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis, sine qua impossibile est placere Deo et ad filiorum ejus consortium pervenire. Je größer also die Wohlthat ist, die Gott durch die Gnade des Glaubens dem Menschen erweist, um so größer der Undank, wenn man diese

Digitized by Google

Wohlthat sozusagen wegwirft und mit Füßen tritt. Und, was nicht zu übersehen, diese Verachtung des Glaubens bezieht sich direct und unmittelbar auf Gott, den Urheber des Glaubens. Denn nur deshalb geschieht am Ende der formale Abfall vom Glauben, weil man entweder die Allwissenheit oder Wahrhaftigkeit Gottes leugnet oder in Zweifel zieht, wenn nicht Gott sogar das Recht abspricht, von seinem Menschengeschöpfe Glauben für sein Wort zu fordern. Folgt also ein solcher Abfall vom Glauben, nachdem Gott vielleicht schon mehr als einmal dem Menschen seine schweren Sünden nachgelassen, dann erschwert gerade dieser Umstand die ohnehin schon so schwere Sünde des Abfalles vom Glauben.

Nicht minder gilt das, wenn man entweder Leid darüber hat, seine Sünden bereut zu haben, oder aber sich weigert, seine begangenen schweren Sünden zu beichten. In beiden Fällen zeigt man sich höchst undankbar gegen Gott, der, ohne daß er auch nur im mindesten verpflichtet ist, uns unsere Sünden zu verzeihen und uns wieder in Gnaden aufzunehmen, es doch thun will in seiner übergroßen Barmherzigkeit, unter der Bedingung jedoch, daß wir von unserer Seite unsere Sünden bereuen und sie dem verordneten Priester bekennen.

Reue muss Gott vom Sünder fordern: das verlangt seine Heiligkeit und Gerechtigkeit, denn er kann unmöglich gleichgiltig dabei sein, ob man seine Gebote beobachte oder nicht beobachte, ob man ihn ehre oder nicht ehre. Darum kann er dem Menschen seine Sünden nicht verzeihen, wenn es diesem nicht von Herzen leid thut, durch seine Sünden Gott beleidiget zu haben. Um so schreiender also der Undank, um so größer die Beleidigung Gottes, wenn es dem Menschen leid thut, seine Sünden bereut zu haben.

Und weil Gott den Menschen durch die Kirche in den Himmel führen will, so will er auch, daß der Mensch durch die Kirche Heilung der Seelenkrankheiten finde, die er sich durch seine Sünden zugezogen. Was vordem Christus zu den Aussätzigen gesagt: ‚Gehet und zeiget Euch den Priestern' (Luk. 17, 14), das wiederholt Christus jedem Christgläubigen, der vom Aussatze der Sünde angetastet ist. Nur mittels der Gesellschaft, d. h. seiner Kirche will er dem Menschen, diesem Gesellschaftswesen, Rettung bringen in seinem geistigen Elende, nur im Beichtstuhle will er den sündhaften Christen vom Aussatze seiner Sünden heilen. Er hätte ohne Zweifel die Sündenvergebung an schwerere Bedingungen knüpfen können.

Digitized by Google

Und wenn er das nicht gethan, wenn er sie an eine Bedingung geknüpft, die einem natürlichen Bedürfnisse des Menschenherzens entspricht, seine Bedrängnisse einem andern mitzutheilen, um so, wenn nicht Hilfe, doch Trost und Erleichterung zu finden für das übervolle Herz: so ist der Undank gegen den göttlichen Erlöser und die Missachtung seiner Liebe um so größer, wenn man sich weigert, in den Krankheiten seiner Seele bei der Kirche die Heilung zu suchen, die nach seinem Willen nur durch sie uns werden kann.

Aus diesen kurzen Bemerkungen ergibt sich, daß, wenn nach Tilgung der Sünden eine dieser vier Sünden begangen wird, die nachgelassenen Sünden virtute et æquivalenter wieder aufleben, weil diesen Sünden eine besondere Bosheit anhaftet, und der Umstand, daß Gott einem Menschen, der sie begeht, schon früher seine Sünden nachgelassen, sie nothwendig erschwert.

6. Um das, was wir über die Undankbarkeit gesagt, zu vervollständigen, bemerken wir weiter, daß, wenngleich wegen der vorausgegangenen Nachlassung die darauf folgenden Sünden eben der Undankbarkeit wegen, die an ihnen zu Tage tritt, erschwert werden, so ist doch die vorausgegangene Nachlassung nicht die totale Ursache dieser Undankbarkeit. Denn diese haftet an jeder Sünde, die der Mensch begeht. Deshalb, wie die Theologen mit Recht bemerken, wer, ohne die Nachlassung seiner Sünde erlangt zu haben, sündiget, der ist eben dadurch doch undankbar gegen Gott, entweder weil Gott es von ihm erwartete, er werde Buße thun, was sicher eine besondere Wohlthat ist: oder aber weil er dem Rufe und der Gnade Gottes, die ihn selbst in seinem sündhaften Zustande nicht fehlen, nicht blos nicht folgt, sondern sogar sündiget, d. h. Gott auf ein neues beleidiget.

Will man aber das Warten Gottes auf die Umkehr des Sünders mit der ihm ertheilten Nachlassung vergleichen, dann muss gesagt werden, das Sündigen nach erlangter Sündenvergebung sei schwerer, weil diese eine größere Wohlthat ist, als das Warten auf seine Umkehr, und weil das Wiederholen der Sünde zu ihrer Vergebung in einem größeren Gegensatze steht.

7. Daraus folgt, daß auch in der ersten Todsünde, die ein Mensch begeht, Undankbarkeit liegt nicht blos wegen der allgemeinen Wohlthaten, die ein solcher Mensch bisher von Gott empfangen, sondern auch ganz besonders wegen der Gnade der Beharrlichkeit im Stande der Unschuld, die er bisher ja nur einer besonderen

Digitized by Google

Liebe Gottes zu ihm verdankte. Gegen diese nun zeigt sich der Mensch ganz besonders undankbar, wenn er durch Sünde den Stand der Unschuld verliert.

Hiemit glauben wir nachgewiesen zu haben, daß der Satz: ‚Unbereuet sind die Gnadengaben Gottes' (Röm. 11, 29), auch für die einmal von Gott nachgelassenen schweren Sünden und für die dafür verschuldete ewige Strafe seine Geltung habe, trotzdem der Mensch neuerdings schwere Sünden begeht. Und wenngleich die auf die Nachlassung folgenden Sünden des Undankes wegen, womit sie gebrandmarkt sind, schwerer sind d. h. die nachgelassenen so virtute et æquivalenter wieder aufleben, so hat das seinen Grund nicht darin, daß Gott etwa wieder als Schuld anrechnet, was er einmal verziehen, sondern einzig und allein im bösen Willen des Menschen selbst, der auf Gottes Langmuth und Barmherzigkeit sündiget, der barmherzigen Liebe vergisst, die Gott für ihn gehabt, ja selbst sie missbraucht, um Gott auf ein neues zu beleidigen.

Digitized by Google

Zwei Grundfragen in der Lehre von der Genugthuung Christi.

Von F. A. Stentrup S. J.

Vor Jahren behandelten wir in unserem Werke über das Fleisch gewordene Wort die Lehre von der Genugthuung Christi[1]). Ohne die Bescheidenheit zu verletzen, glauben wir sagen zu können, uns in der Weise über sie verbreitet zu haben, daß uns keine dahin gehörige Frage, die von einiger Bedeutung ist, entgangen wäre. Wir würden uns deshalb kaum entschlossen haben, ein Thema, das sich auf diesen Gegenstand bezieht, zur Bearbeitung für unsere Zeitschrift zu wählen, wenn uns nicht ein jüngst erschienenes Werk dazu den Anlaß gegeben hätte[2]). Dieses Werk, das sich mit dem gleichen Gegenstand beschäftigt, verdient gewiß hohes Lob. Es legt nicht nur Zeugnis ab für den Glaubenseifer des Verfassers, und das rege Interesse, das ihn beseelt, die Wahrheiten der Offenbarung in ihr richtiges Licht zu stellen, sondern zeigt auch, daß er sowohl in der hl. Schrift, als auch in den Werken der hl. Väter und der großen Theologen der Vorzeit in nicht geringem Maße bewandert ist. Namentlich möchten wir es als einen Vorzug des Werkes hervorheben, daß sein Verfasser, treu dem Grundsatze der Continuität der theologischen Wissenschaft,

[1]) Soteriologia vol. I. Oeniponte 1884. [2]) Die Lehre von der Genugthuung Christi theologisch dargest. von Dr. B. Dörholt. Paderborn, F. Schöningh, 1891.

Digitized by Google

an die scholastische Theologie anknüpft, sie verwertet, und gegebenen Falles sie weiterzuführen bemüht ist, und ganz besonders großes Gewicht auf den Engel der Schule, Thomas von Aquin legt. Dem Ziele, das er bei seiner Arbeit sich vorsteckte, eine ‚richtige, durch die Kirche verbürgte Auffassung des Dogmas' zu vermitteln, kam er gerade deshalb um so näher, je mehr er von der Ueberzeugung geleitet wurde, daß der Dogmatiker in dem Ueberlieferten die Norm für sein Denken, nicht aber in diesem die Norm für die Beurtheilung und Auffassung jenes habe. Diese rückhaltslose Anerkennung der Verdienstlichkeit der Arbeit des Verfassers darf uns jedoch nicht blind für die Mängel derselben machen. Zu denselben rechnen wir die Ansichten, die er über die Vereinigung der Freiheit Christi in seinem Leiden und Sterben mit der Unmöglichkeit der Sünde in ihm, und über den Grad der Bosheit in der Todsünde vorträgt. Wir halten dieselben für irrthümlich, und glauben unseren Lesern einen Dienst zu erweisen, wenn wir diese unsere Meinung im Nachfolgenden begründen, besonders weil wir dafürhalten, daß die Bekämpfung jener Ansichten ein neues Licht auf Fragen wirft, die anerkannter Weise zur Zahl der Grundfragen in der Lehre von der Genugthuung Christi gehören.

Die Frage über die Vereinigung ‚der Willensfreiheit Christi, mit welcher er Leiden und Tod übernahm, mit dem Gebote des Vaters und seiner Sündenlosigkeit' behandelt der Verfasser in § 11 seines Werkes. Nicht mit Unrecht hätten wir hier erwartet, daß der Verfasser uns eine klare und detaillierte Darstellung der mannigfachen Lösungsversuche geben werde, welche von den Theologen zur Beseitigung einer Schwierigkeit ersonnen wurden, die der Cardinal Lugo eine der bedeutendsten der Theologie nennt. Fasst er doch sein Urtheil über jene in den Satz zusammen: ‚An diesen Lösungsversuchen ist auszusetzen, daß sie entweder den Gehorsam Christi nicht im wahren und eigentlichen Sinne bestehen lassen oder darauf hinauslaufen, daß sie eine Freiheit in Christo herausfinden wollen, die neben dem Werke, in welchem er Gehorsam geübt hat, bestanden habe, also stillschweigend zugeben, daß Christus dort, wo er eigentlichen Gehorsam geleistet, und insoweit, als er ihn geleistet habe, nicht frei gewesen sei, und also auch nicht verdient habe.' Ein Urtheil von dieser Schärfe kann nur dann mit Recht ausgesprochen werden, wenn die Berechtigung dazu nachgewiesen ist. Dieser Nachweis aber fällt mit der eingehenden Prüfung der in Frage

Digitized by Google

stehenden Lösungsversuche zusammen, und setzt somit eine genaue Mittheilung der letzteren voraus. Es ist zu bedauern, daß der Verfasser dieser Aufgabe nicht gerecht wurde, und so den Leser nicht instand setzte, das Resultat, zu dem er gelangte, auf seine Richtigkeit zu prüfen. Wir unsererseits sind der Ueberzeugung, daß das Urtheil des Verfassers einer bedeutenden und vielleicht wesentlichen Modification bedarf, um als zutreffend angenommen werden zu können. Wir würden die Gründe dafür anführen[1]), wenn wir nicht fürchten müssten, die unserer Abhandlung gesetzten Schranken zu überschreiten. Wichtiger für uns ist die Prüfung des eigenen Lösungsversuches des Verfassers.

Vorerst bemerkt er, daß die klarsten Aussprüche der heiligen Schrift uns zu der Annahme nöthigen, Christus als Mensch habe ‚wahren und eigentlichen Gehorsam dem göttlichen Willen gegenüber geleistet'. Mit dieser Bemerkung stimmen wir überein; wir kennen auch keinen Theologen, der anderer Ansicht wäre. Wenn aber nun der Verfasser meint, daß mit jener Lehre der Schrift die Behauptung nicht in Einklang gebracht werden könne, daß der ‚Auftrag des Vaters', von dem Christus Joh. 10, 18 spricht, in einem weiteren Sinne, nicht aber im Sinne eines eigentlichen Gebotes zu verstehen sei, so müssen wir ihm widersprechen. Denn niemand wird leugnen, daß der vollkommene Gehorsam ein wahrer und eigentlicher Gehorsam sei. Nun aber liegt der vollkommene Gehorsam darin, daß man mit gänzlicher Preisgebung des eigenen Willens den Willen des Obern zu dem seinigen macht, möge derselbe nun als Gebot, oder als einfacher Wunsch an uns herantreten. In der That nur deshalb ist die Unterwerfung unter das Gebot des Obern wahrer Gehorsam, weil die Natur dieser Tugend es mit sich bringt, daß man den Willen des Obern als Norm des eigenen betrachtet, und das, was man will, als vom Obern Gewolltes will. Nicht aber das allein will der Obere, was er befiehlt, sondern auch das, was er wünscht und was ihm wohlgefällt. Man kann also sehr wohl, was Christus vom Auftrag des Vaters sagt, im weiteren Sinne erklären, ohne irgendwie genöthigt zu sein, an der Lehre vom wahren und eigentlichen Gehorsam, den Christus durch sein Leiden und Sterben geübt habe, zu rütteln. Ja diese Erklärung, für welche schwerwiegende Gründe

[1]) Christologia thes. 76 p. 1189 sq.

Digitized by Google

sprechen[1]), läßt erst den Gehorsam Christi in seinem ganzen, vollen Lichte strahlen. Aber folgen wir dem Verfasser weiter in seinen Erörterungen.

Es muss, sagt er, als feststehender Grundsatz gelten, daß der Gehorsam in keiner Weise die Willensfreiheit beeinträchtigt. Wenn er damit nur sagen will, der freie Wille sei ausschließlich des Gehorsams im strengen Sinne des Wortes fähig, dann haben wir nichts wider diesen Grundsatz einzuwenden. Ebensowenig werden wir eine Einrede erheben, sofern er daraus die Folgerung ziehen will, daß Christus, weil die hl. Schrift sein Leiden und Sterben als einen Act eigentlichen Gehorsams bezeichne, freiwillig das Leiden und den Tod auf sich genommen haben müsse. Aber wenn er, wie es thatsächlich der Fall zu sein scheint, damit sagen will, daß der Gehorsam, in wiefern er schlechthin die Unterwerfung des Willens unter einen höheren Willen besagt, in jeder Voraussetzung ein freiwilliger sei, dann haben wir vor allem das Recht, einen Beweis dafür zu verlangen, da man doch nicht als ausnahmslos giltigen Grundsatz gerade das aufstellen kann, was die Frage, deren Lösung angestrebt wird, als gelöst einschließt. Wir haben aber auch das Recht uns ablehnend dagegen zu verhalten. Denn wir fragen den Verfasser, ob er den Gehorsam des Engels, dem Gott den Auftrag ertheilte, der seligsten Jungfrau die frohe Botschaft zu bringen, für einen freiwilligen hält; oder um näher bei unserem Gegenstand zu bleiben, ob er den Gehorsam Christi in der Beobachtung des verbietenden Naturgesetzes und in dem Willen, das gebietende im allgemeinen zu erfüllen, als einen freiwilligen ansieht. Wenn ja, dann verstehen wir nicht mehr, wie er nicht etwa nur die Sündenlosigkeit Christi, sondern auch die Unmöglichkeit der Sünde in ihm aufrecht erhalten will. Wenn aber nein, dann ist er gezwungen, den Grundsatz aufzugeben, daß der Gehorsam in jeder Voraussetzung Bethätigung der Freiheit sei. Allerdings sucht der Verfasser diesen Satz folgendermaßen zu erhärten: Nur ein freies Wesen kann den Gehorsam ausüben, weil man ‚unfreien Wesen keine Gebote gibt, sondern den freien, damit sie ihre Freiheit in der Wahl und Uebung des Guten bethätigen'. Aber, erwidern wir, entweder versteht der Verfasser den Gehorsam im strengen Sinne, inwiefern er Uebung einer Tugend und Quelle

[1]) Cf. l. c. p. 1202.

Digitized by Google

des Verdienstes ist, oder er nimmt den Gehorsam im weiteren Sinne, inwiefern er schlechthin die Ausführung des Willens eines Anderen ist. Entscheidet er sich für das erstere, dann haben wir freilich den Gehorchenden als freiwillig thätig zu denken; wählt er aber das andere, dann können wir auch dem nothwendig Handelnden Gehorsam zuschreiben. Ferner, obwohl es zweifellos ist, daß Gebote nur jene Wesen angehen, die durch ihre Natur nicht zu einem bestimmten Handeln determiniert sind, so ist es doch unwahr, daß Gebote sich nicht auf ein Wesen beziehen können, dem durch die Aufstellung derselben die Möglichkeit zur gegentheiligen Handlung entzogen wird. War nicht aber gerade das bei Christus der Fall, da er nicht sündigen, und somit gegen das Gebot des Vaters nicht handeln konnte?

Der Verfasser trägt kein Bedenken, verneinend darauf zu antworten. Christus, schreibt er, besaß in seinem menschlichen Willen die Gewalt, frei über sein Leben und seinen Tod zu entscheiden. Es lag in der Macht seines Willens an und für sich, das Wort, das seine Feinde ihm höhnend zuriefen: Steige herab vom Kreuze, wahr zu machen, aber er that es nicht, weil der Auftrag seines Vaters, dem er nicht ungehorsam sein konnte, etwas anderes enthielt, nämlich gehorsam bis zum Tode des Kreuzes zu sein. Er konnte also wählen zwischen Sterben und Nichtsterben, aber er konnte nicht wählen zwischen Gehorchen und Nichtgehorchen, weil er als der Allervollkommenste die Macht zu sündigen, die in Wirklichkeit keine Macht, sondern eine Ohnmacht, keine Kraft, sondern eine Schwäche, kein Vorzug, sondern ein Mangel ist, nicht hatte und nicht haben konnte. Gut: aber heißt denn das etwas anderes, als: So lange wir vom Auftrage des Vaters absehen, hatte Christus die Freiheit, zwischen dem Sterben und dem Nichtsterben zu wählen, ziehen wir aber den Auftrag des Vaters in Rechnung, dann mußte er nothwendig das Sterben umfassen, weil der Vater seinen Tod wollte, und er deshalb mit der menschlichen Natur die Verpflichtung zu sterben (S. 156) übernahm? Und trotzdem soll der Gehorsam, den Christus im Leiden und Sterben übte, ein freiwilliger sein?

Dem Verfasser entging diese Schwierigkeit nicht. Auf die Frage, ob denn nicht bei Voraussetzung eines verpflichtenden Auftrages von Seiten des Vaters in Christus wenigstens eine indi-

Digitized by Google

recte Nöthigung anzunehmen sei, erwidert er; ‚Nein, er war nicht genöthigt, das Sterben zu wählen, er behielt auch stante praecepto seine Wahlfreiheit ganz vollkommen, nur war es ganz unfehlbar sicher, daß er stante praecepto den Tod im Gehorsam wählte, und nicht das Leben, welches er an sich wählen konnte auch stante praecepto. Und willst du sagen, das sei doch immerhin eine Nothwendigkeit, so antworte ich: eine gewisse Art Nothwendigkeit freilich liege hier vor, jene nämlich, welche vom hl. Thomas und den Theologen die Nothwendigkeit der Folgerung (necessitas consequentiae) genannt wird, aber es liege keine Nöthigung des Willens vor, keine Nothwendigkeit des Folgenden (necessitas consequentis)'. Und das soll eine Lösung sein? Wir können es nicht glauben. Wenn der ewige Sohn, wie uns der Verfasser versichert, mit der menschlichen Natur die Verpflichtung zu sterben übernommen hatte, und somit der Tod für Christus ein Gebot war, dessen Bestand von seinem menschlichen Wollen allseitig unabhängig war, dann war er genöthigt zu sterben, und es läßt sich nur mit Preisgebung seiner vollkommenen, d. h. selbst die Möglichkeit der Sünde ausschließenden Sündlosigkeit die Behauptung aufrecht erhalten, daß ihm die Wahlfreiheit zwischen Sterben und Nichtsterben geblieben sei. Ist es ja das Gleiche, Christus für frei in der Annahme des vom Vater gebotenen Todes zu erklären, als ihm die Macht, oder um mit dem Verfasser zu reden, die Ohnmacht und Schwäche zuzuschreiben, das Gebot des Vaters zu übertreten und zu sündigen.

Deshalb ist es uns auch unerfindlich, wie der Verfasser die Nothwendigkeit, unter der Christi Willen dem Gebote des Vaters gegenüberstand, eine Nothwendigkeit, nicht des Folgenden, sondern nur der Folgerung nennen konnte. Bei Voraussetzung der vollkommenen Sündenlosigkeit Christi kann sie evident nur die erstere sein, weil sie nicht erst auf den Gehorsam Christi folgt, sondern ihm vorausgeht und ihn bestimmt; indem Christi Willen unmöglich einen Act setzen konnte, der Nichterfüllung des Gebotes seines Vaters und Ungehorsam gegen dasselbe gewesen wäre. Daraus mag man nun entnehmen, was man von dem Vergleiche zu halten hat, den der Verfasser anstellt zwischen der Nothwendigkeit, die sich für die zukünftigen Handlungen der freien Geschöpfe aus deren Vorherwissen ergibt, und der Nothwendigkeit, die dem Willen Christi ob seiner vollkommenen Sündenlosigkeit eigen ist.

Digitized by Google

Daß der Verfasser den richtigen Weg zur Lösung der Schwierigkeit, die er anstrebt, verfehlte, gibt uns auch die Bemerkung zu erkennen, die er zum Schlusse seiner Erläuterungen macht, ein näheres Eingehen nämlich auf jene Lösung setze ein Aufrollen der ganzen Controverse über das Zusammenbestehen der wirksamen Gnade mit der Willensfreiheit voraus. Denn, um der Kürze wegen nicht mehr zu sagen, so möchten wir den Thomisten kennen, der den Satz aufstellt, durch die wirksame Gnade werde der Wille so auf das Gute hingelenkt, daß ihm die entgegengesetzte sündhafte Handlung ‚metaphysisch unmöglich' sei; oder auch nur die Controverse über die Vereinbarkeit des Gehorsams Christi gegen das Gebot des Vaters mit seiner Willensfreiheit hänge zuletzt von der Controverse über die Vereinbarkeit der wirksamen Gnade mit unserer Willensfreiheit ab. Es ist kaum möglich diese zwei Controversen in solche Verbindung zu bringen, ohne zugleich schweigend die absolute Sündenlosigkeit Christi in Frage zu stellen.

Ein anderer Punkt, in dem wir die Ansicht des Verfassers nicht theilen können, ist die von ihm (§ 23) aufgestellte Thesis, daß die Beleidigung, welche Gott durch die Todsünde zugefügt wird, eine im vollen und strengen Sinne des Wortes unendliche sei. Er unterscheidet die Beleidigung im activen Sinne, die in der That des Sünders gelegen ist, von der Beleidigung im passiven Sinne, die das Verachtetwerden Gottes ist. Von dieser und nur von dieser will er verstanden sein, wenn er den angeführten Satz behauptet, da die erstere, als Handlung eines endlichen Wesens, trotz aller Beziehungen zum Unendlichen in sich wesentlich endlich sei und bleibe.

Vor allem müssen wir gestehen, daß uns jene Unterscheidung in der Gestalt, die sie unter der Hand des Verfassers annimmt, nicht nur neu, sondern auch ganz und gar unverständlich ist. Für neu sind wir sie zu halten gezwungen, da wir sie bis jetzt in den Werken der Theologen nicht fanden. Für gewöhnlich kleideten die Gottesgelehrten die Frage, welche der Verfasser hier behandelt, in diese Worte ein: Ob die Sünde, als Beleidigung Gottes, eine absolut oder nur relativ unendliche Bosheit enthalte. Daß nun in dieser Frage die Unterscheidung, wie sie vom Verfasser getroffen wird, keinen Platz findet, bedarf des Beweises nicht. Wir werden doch nicht von der Sünde im passiven Sinne, die ‚etwas an oder in Gott' sei, und ihrer Bosheit reden. Allerdings formulierten

Digitized by Google

die Theologen die Frage nicht selten auch in einer anderen Weise, die auf den ersten Blick für die Unterscheidung des Verfassers günstiger lautet. Sie fragten nämlich: Ob die Unbilde oder die Beleidigung, die Gott durch die Sünde zugefügt wird, unendlich sei: allein wir wissen keinen Einzigen, der die in dieser Form vorgelegte Frage für sachlich verschieden von jener gehalten hätte, und auch nur auf den Gedanken gekommen wäre, zu der genannten Unterscheidung seine Zuflucht zu nehmen. Auch bei dieser Frageform betrachten sie die Unbilde oder Beleidigung Gottes nicht als etwas von der Sünde Unterschiedenes und an oder in Gott Seiendes, sondern nur als etwas in der Sünde Enthaltenes, oder vielmehr innerlich ihren eigenthümlichen Charakter Bestimmendes.

Doch daraus allein, daß der Verfasser durch eine neue Unterscheidung auf eine nicht unwichtige Frage Licht werfen wollte, erwächst ihm sicherlich kein Vorwurf: im Gegentheile müßten wir ihm dankbar dafür sein, wenn nur die Unterscheidung sich ebenso als wahr erwiese, wie sie neu ist. Das aber meinen wir mit Grund in Zweifel ziehen zu dürfen. Denn man kann sich bei der Unterscheidung zwischen der activen Beleidigung von Seite des Menschen und dem passiven Beleidigtsein von Seite Gottes, wie sie nach der Darlegung des Verfassers aufgefaßt werden muß, kaum des Gedankens erwehren, daß der Verfasser der Meinung sei, dem Thun des Menschen entspreche ein wirkliches Leiden in Gott. Wir wenigstens können es uns sonst nicht vorstellen, daß die Beleidigung im passiven Sinne Gott von seinem Geschöpfe so zugefügt werde, daß sie ‚etwas an oder in Gott ist', und Gott ‚das Subject ist, welches die Beleidigung erduldet'[1]). Evident aber ist es, daß Gott dem Menschen nicht wirklich leidend gegenüberstehen kann, daß er wohl der Beleidigte, aber nicht der unter der Beleidigung Leidende, oder daß er wohl der Terminus der Beleidigung, nicht aber das die Beleidigung in sich aufnehmende und erduldende Subject zu sein vermag.

Der nämliche Gedanke drängt sich uns neuerdings auf, wenn wir den Verfasser uns versichern hören, daß die passive Beleidigung Gottes im strengen Sinne des Wortes unendlich sei. Denn wir können sie als solche nicht denken, ohne sie als etwas in Gott

[1]) Vom Verfasser selbst durch Sperrdruck hervorgehoben.

Digitized by Google

selbst zu denken; wiederum aber vermögen wir sie nicht als etwas in Gott selbst zu denken, ohne sie als ein wirkliches Leiden in Gott zu denken. Ueberdies, da es offenbar eine Unvollkommenheit sein würde, wenn die passive Beleidigung über das Maß der activen hinausginge, die active aber in unserem Falle nach der Ansicht des Verfassers nicht nur nicht unendlich, sondern auch wesentlich endlich ist, so ist es undenkbar, daß jene anders als durch Theilnahme an der Unendlichkeit unendlich werde und sei. Eine solche Theilnahme aber setzt offenbar voraus, daß die passive Beleidigung Gott innerlich, und somit ein wahres Leiden Gottes sei.

Indes unterdrücken wir andere Bemerkungen ähnlicher Art, und stellen wir lieber zur Bekämpfung jener Unterscheidung sofort den Satz auf, daß das, was der Verfasser mit einem nicht glücklich gewählten Ausdruck als passive Beleidigung Gottes bezeichnet, nicht etwas in Gott Befindliches, sondern die That selbst des Sünders ist, und somit, um den Ausdruck, dessen er sich bedient, zu wahren, keine andere Unterscheidung zwischen der Beleidigung im activen und der Beleidigung im passiven Sinne besteht, als höchstens jene, die sich aus der Verschiedenheit der Rücksichten ergibt, unter denen die nämliche Sache angeschaut werden kann. In der That wir glauben unbestritten sagen zu können, daß von der nämlichen Handlung sowohl der Sünder *Beleidiger*, als auch Gott *beleidigt* benannt wird; folgt doch das mit Nothwendigkeit daraus, daß der Handlung des Sünders, die ihrer Natur nach Beleidigung Gottes ist, Gott als Terminus entspricht, und der Sünder durch sie nur deshalb Beleidiger Gottes ist, weil Gott durch sie beleidigt ist. Wenn aber von der nämlichen Handlung diese zweifache Benennung herrührt, dann ist sie auch durch sich, wenn auch unter verschiedener Rücksicht, zugleich das, was der Verfasser active, und das, was er passive Beleidigung nennt, das erste zwar, sofern wir die Beziehung der Handlung, deren Terminus Gott ist, zu ihrem Princip betrachten, das zweite aber, sofern wir die Beziehung der Handlung, deren Princip der Sünder ist, zu ihrem Terminus ins Auge fassen. Es kann somit von einer passiven Beleidigung, die etwas von der Handlung Unterschiedenes und in Gott Befindliches sei, keine Rede mehr sein. Im Gegentheil, wird man uns einwenden, es muss sogar die Rede davon sein. Denn das *Beleidigtsein* wird doch, wie nicht vom Sünder, so auch nicht von seiner Handlung, sondern einzig von Gott

Digitized by Google

ausgesagt, und muss folglich verschieden von der Handlung des Sünders sein, und in Gott gedacht werden.

Auf den ersten Anblick möchte manchem dieser Einwand unlösbar erscheinen, bei näherer Prüfung aber sieht man seine ganze Nichtigkeit ein. Vorerst bemerken wir, daß unsere gegenwärtige Frage sich nicht auf die Weise bezieht, in der wir etwas auffassen und darüber sprechen, sondern daß sie eine durchaus sachliche ist, was nämlich das Beleidigtsein Gottes in sich sei. Auf diese Frage aber antworteten wir nicht, die passive Beleidigung Gottes sei die Handlung des Sünders schlechthin, sondern wir erwiderten, sie sei diese Handlung, inwiefern sie vom Sünder, als ihrem Principe, ausgehend auf Gott als ihren Terminus abzielt, wie wir ja auch als active Beleidigung Gottes nicht die Handlung des Sünders schlechthin, sondern inwiefern sie auf Gott als ihren Terminus abzielend vom Sünder als ihrem Princip ausgeht, bezeichneten. Damit leugneten wir aber keineswegs, daß das Beleidigtsein von Gott ausgesagt werde, umsoweniger, als wir ausdrücklich erklärten, daß Gott die Benennung des Beleidigten von der Handlung zukomme.

Was wir aber leugneten und stets leugnen werden, das ist, daß die Benennung des Beleidigten etwas anderem entnommen werden könne, als nur der unter der angegebenen Rücksicht betrachteten Handlung des Sünders, und daß mithin etwas von ihr Unterschiedenes als passive Beleidigung Gottes angesehen werden könne. Oder will man gar die Behauptung aufstellen, das Beleidigtsein sei mehr als eine äußerliche Benennung Gottes (denominatio extrinseca), welche die nur logische Beziehung Gottes zu der Handlung, die eine reale Beziehung zu ihm als Terminus hat, zum Ausdruck bringe? Aber dann müsste man folgerichtig annehmen, daß dem Thun des Geschöpfes ein Leiden in Gott entspreche, und durch die sündhafte Handlung in Gott eine Veränderung hervorgebracht werde. Denn ohne diese Annahme kann das Beleidigtsein in Gott keine innerliche Benennung (denominatio intrinseca) sein, indem es solcher Benennung wesentlich ist, von etwas, das Gott innerlich ist, hergenommen zu sein.

Kaum wird man uns darauf erwidern, daß, wenn das Beleidigtsein Gottes nur eine logische Beziehung desselben zur Handlung des Sünders bedeute, diese auch nur eine logische, nicht aber eine reale Beleidigung Gottes, und Gott in keiner Weise ihr Subject sein würde; liegt ja die Nichtigkeit dieser Erwiderung am

Digitized by Google

Tage. Denn offenbar ist es nicht das Gleiche, die Sünde setze nichts Reales in Gott, durch das eine reale Beziehung Gottes zu ihr entstehe, und die Sünde sei keine reale Beleidigung Gottes. Das erste wird freilich durch die Behauptung zurückgewiesen, daß das Beleidigtsein Gottes nur eine logische Beziehung desselben zur sündhaften Handlung ausdrücke, nicht aber das zweite, im Gegentheil besteht jene logische Beziehung nur deshalb, weil die Sünde eine reale Beleidigung Gottes ist, oder weil sie eine Handlung ist, die eine reale Beziehung auf Gott als ihren Terminus hat. Außerdem ist es ganz richtig, daß wir, indem wir uns gegen das Beleidigtsein Gottes in einem anderen Sinne, als im Sinne einer nur äußerlichen Benennung aussprechen, Gott nicht als das Subject der Beleidigung im ontologischen Sinne zu denken vermögen, aber es ist unwahr, daß bei dieser Ansicht Gott überhaupt nicht ihr Subject wäre, also auch nicht einmal Subject im logischen Sinne des Wortes, da er gewiss bezüglich ihrer das Subject der Aussage ist.

Damit wären wir nun eigentlich der Mühe überhoben, auf die Prüfung der vom Verfasser aufgestellten Thesis einzugehen, weil sich selbe ja auf seine Unterscheidung zwischen der Beleidigung im activen, und der Beleidigung im passiven Sinne stützt. Allein, um die Frage, die uns beschäftigt, noch mehr aufzuklären, erlauben wir uns einige Worte über sie zu sagen.

Gegen den ersten Theil seiner Thesis: ‚Die Beleidigung, die Gott erduldet, ist unendlich', sieht der Verfasser sich folgende Schwierigkeit erheben: Eine wirkliche Unendlichkeit kann es nur in der Vollkommenheit geben, der kein Mangel anklebt. Ja selbst eine Vollkommenheit, deren Begriff keinen Mangel einschließt, vermöchte nicht etwas wirklich und wahrhaft Unendliches zu sein, wenn sie nur in einer bestimmten, nicht aber in jeder Ordnung Vollkommenheit sein würde. Es scheint also unmöglich zu sein, daß die Beleidigung, die Gott erduldet, wirklich und wahrhaft unendlich sei. Hören wir die Antwort, die er zur Lösung dieser Schwierigkeit gibt. Gott allein ist das wahrhaft Unendliche, weil er die Fülle des Seins und reine Wirklichkeit ist, die in vollendeter Einfachheit alle Vollkommenheit einschließt. Trotzdem reden wir von einer unendlichen Allmacht, einer unendlichen Weisheit usw., also von Unendlichkeiten dieser oder jener Art. Die Ursache dieser Redeweise und der ihr zugrunde liegenden Denkweise

Digitized by Google

liegt darin, daß wir Gott, nicht wie er in sich ist, sondern wie er nach seiner Beziehung zu den Geschöpfen ist, durch die wir zu seiner Erkenntnis geleitet werden, erkennen, und somit gezwungen sind, das Eine in sich ungetheilte Wesen Gottes durch viele und verschiedene Begriffe zu denken, deren jedem einzelnen eben dieses Wesen, aber nicht vollkommen, sondern nur unvollkommen dargestellt entspricht. Wir meinen wenigstens, daß der Verfasser das mit den Worten sagen wollte: ‚Wir bezeichnen in solcher Denk- und Redeweise nicht das Unendliche vollständig, wie es an sich ist und subsistiert, sondern nur etwas am Unendlichen oder das Unendliche nach einer gewissen Seite; wir müssen so denken und reden, weil wir nur unvollkommen und getheilt das denken und aussprechen können, was in sich ungetheilt und vollkommen ist. An sich ist die unendliche Allmacht Gott selbst und darum das Unendliche schlechthin; und so ist es mit allen göttlichen Eigenschaften. Alles, was wirklich an oder in Gott ist, ist der Sache nach Gott selbst, und darum wahrhaft unendlich'. Nun ist aber, fügt der Verfasser sofort hinzu, ‚die Beleidigung im passiven Sinne etwas an oder in Gott'. Folglich — das wäre der Schluss, der sich ergäbe — ist sie Gott selbst, und darum wahrhaft unendlich.

Und doch liegt dem Verfasser nichts ferner, als diesen Schluss ziehen zu wollen; wir sehen aber nicht, wie er ihm ausweichen kann, so lange der Vordersatz, aus dem derselbe mit logischer Nothwendigkeit sich ergibt, nämlich die Beleidigung Gottes im passiven Sinne sei etwas an oder in Gott, wie es die Allmacht und Weisheit und Güte sind, nicht geleugnet wird. Zwar bemerkt er, daß jene nicht etwas an oder in Gott ist, was aus seinem Wesen irgendwie hervorginge, sondern etwas, was ihm von seinem Geschöpfe zugefügt wird; allein abgesehen davon, daß keine Handlung des Geschöpfes etwas in Gott wirken, somit niemals ihr etwas Gott Innerliches als durch sie gewirkter Terminus entsprechen kann, ändert das an der Sache nichts. Wird einmal der Satz als ausnahmslos wahr aufgestellt: ‚Alles was wirklich an oder in Gott ist, ist der Sache nach Gott selbst, und darum wahrhaft unendlich'; dann kann man unmöglich behaupten, die passive Beleidigung sei wirklich etwas an Gott oder in Gott, ohne zu der Behauptung gezwungen zu sein, sie sei Gott selbst, und deshalb wahrhaft unendlich. Indes auch in dem Schluss, wie er vom Verfasser vorgelegt wird, finden wir verhüllt die An-

Digitized by Google

sicht ausgesprochen, die der Verfasser mit aller Kraft von sich weiset. ‚Wie also, sagt er, die Allmacht, die Weisheit, die Güte unendlich genannt werden, weil sie Eigenschaften des Unendlichen sind, so bekommt auch die Beleidigung die Unendlichkeit, welche ihr beigelegt wird, von dem schlechthin Unendlichen; sie heißt eine unendliche Beleidigung, weil sie eine Beleidigung des Unendlichen ist, und diesen, zwar nicht der Wirklichkeit, aber doch dem sündhaften Willensaffecte nach vernichtet'[1]). Aber hat uns denn der Verfasser nicht kurz vorher versichert, daß die Allmacht, die Weisheit und die übrigen Eigenschaften Gottes nur darum wahrhaft unendlich sind, weil sie der Sache nach Gott selbst sind? Wie

---

[1]) Weil der Verfasser wiederholt auf den Gedanken zurückkommt, die Beleidigung Gottes sei zwar nicht der Wirklichkeit, aber doch dem sündhaften Willensaffecte nach eine Vernichtung Gottes, möge es uns gestattet sein, einige Worte darüber zu sagen. Zunächst kann doch das, wie es vom Verfasser zu geschehen scheint, nicht von der passiven Beleidigung Gottes, die nach ihm etwas Wirkliches an oder in Gott ist, zu verstehen sein. Denn sie ist durch den sündhaften Willensaffect als ihre Ursache in Gott, muss deshalb ganz das sein, was sie durch jenen Affect ist. Wenn sie also mit Bezug auf ihn als ihre Ursache Vernichtung Gottes ist, warum ist sie es nicht in Wirklichkeit? Man wird uns antworten, weil Gott nicht vernichtet werden kann. Ganz richtig; aber wir ziehen daraus den Schluss, daß überhaupt die passive Beleidigung nicht etwas Wirkliches an oder in Gott sein kann, weil sonst die Möglichkeit der Vernichtung Gottes zugegeben werden müsste. Nur von der activen Beleidigung Gottes also können wir aussagen, daß sie dem sündhaften Willensaffecte nach eine Gott vernichtende Handlung ist. Aber auch da bedarf es einer bestimmenden Erklärung. Gewiss kann diese Aussage nicht den Sinn haben, als wohne der Sünde eine Gott vernichtende Kraft inne, weil es überhaupt widerstreitet, daß irgend einer Handlung solche Kraft zukomme; sondern sie kann nur in dem Sinne genommen werden, daß der Sünder, indem er die sündhafte Handlung setzt, in seinem sündhaften Wollen virtuell (actu exercito), nicht aber formell (actu signato) den Willen eingeschlossen hat, dessen Gegenstand das Nichtsein Gottes ist. Denn wer sündigt, der beraubt durch die That selbst, so viel es von ihm abhängt, Gott der Würde des letzten Zieles und Endes aller Geschöpfe, ohne die Gott nicht zu sein vermag; der bereitet, so viel an ihm liegt, Gott Betrübnis, und nimmt ihm die Glückseligkeit, die er selbst ist; der wünscht, daß Gott seine Handlung billige, und sie nicht strafe und raubt Gott folglich, so viel es auf ihn ankommt, seine Heiligkeit und Gerechtigkeit. Dadurch macht er sich nun freilich einer Unbilde schuldig, die vergleichungslos groß ist, aber nicht einer Beleidigung, die im strengen Sinne des Wortes unendlich wäre.

Digitized by Google

soll also der passiven Beleidigung Gottes die nämliche wahrhafte Unendlichkeit zukommen, die jenen beigelegt wird, wenn nicht auch sie der Sache nach Gott selbst ist?

Daraus ergibt sich, was wir über den Gedanken zu urtheilen haben, dem der Verfasser unmittelbar nach dem Angeführten in folgenden Worten Ausdruck verleiht: ‚Wir sagen also nicht, die Beleidigung Gottes in der Todsünde sei das Unendliche; das wäre eine ganz unsinnige Redeweise; wir sagen nicht einmal, sie sei ein unendlich großes Uebel, ein malum infinitum'. Gern glauben wir, daß der Verfasser weder das eine noch das andere sagen will, aber wenn er die Principien, auf die gestützt er eine wahrhafte Unendlichkeit in der passiven Beleidigung Gottes sieht, nicht aufgibt, dann muss er es sagen, es sei denn, daß er der Meinung wäre, einem offenbaren Conflict mit der Logik allein mit seinem Willen ausweichen zu können. Denn erstlich ist die passive Beleidigung Gottes nur deshalb wahrhaft unendlich, weil sie wirklich etwas an oder in Gott ist, und deshalb der Sache nach Gott selbst ist; ist sie aber der Sache nach Gott selbst, dann ist sie auch das Unendliche. Dann ist die passive Beleidigung Gottes ohne Zweifel ein malum und, da sie außerdem wahrhaft unendlich ist, ein malum infinitum. Allerdings sucht der Verfasser darzuthun, daß sie ohne Widerspruch nicht als malum infinitum gedacht werden könne, aber was er zu diesem Zwecke vorbringt, beweist nicht, daß es eine passive Beleidigung Gottes, die zugleich wahrhaft unendlich ob ihres Seins an oder in Gott und dennoch kein malum infinitum wäre, geben könne, sondern nur, daß wegen der Repugnanz eines unendlichen Uebels keine Beleidigung Gottes angenommen werden könne, die wegen ihres Seins an oder in Gott, als unendlich aufgefasst werden müsste.

Man wende uns nicht ein, daß wir bei unserer ganzen Erörterung über die Ansicht des Verfassers, seiner bei der Lösung der Schwierigkeiten ausdrücklich gegebenen Erklärung, die Beleidigung Gottes gehöre nicht der physischen, sondern der moralischen Ordnung an, uneingedenk waren. Das Geschöpf, schreibt er, kann Gott wohl so beleidigen, wie er beleidigt werden kann, wenn es ihn auch nicht so loben kann, wie er gelobt werden kann. ‚In der physischen Ordnung kann Gott nicht beleidigt oder verletzt werden, sondern nur in der moralischen. So wahrhaft aber hier Gott von dem Sünder verachtet und einem geschaffenen Dinge

Digitized by Google

nachgesetzt wird, so wahrhaft ist die Todsünde eine Beleidigung Gottes, und so wahrhaft es der unendliche Gott selbst ist, dem diese Beleidigung zugefügt wird, so wahrhaft ist sie eine unendliche Beleidigung. Denn daß Gott keiner physischen Verletzung, wie es etwa eine Verwundung sein würde, fähig sei, bedarf doch wahrhaftig keiner besonderen Erinnerung. Auch wissen wir Alle, daß Beleidigung im eigentlichen und strengsten Sinne des Wortes nur der moralischen Ordnung angehört, und wir deshalb wohl von der Beleidigung eines Menschen, aber nicht von der Beleidigung eines Thieres reden können. Aber welchen Einfluss soll denn das auf die Frage haben, die gegenwärtig von uns behandelt wird? Wir wüßten es nicht. Was wir bisher sagten, bleibt in seiner vollen Kraft bestehen, solange es nicht geleugnet wird, daß die passive Beleidigung etwas an oder in Gott sei, das durch sein An- oder In-Gottsein wahre Unendlichkeit erlange. Daß aber damit durchaus nicht geleugnet wird, Gott werde wahrhaft vom Sünder verachtet, und die Sünde sei wahrhaft eine Beleidigung Gottes, sondern nur, daß die Sünde, so wahrhaft sie eine Beleidigung des unendlichen Gottes ist, so wahrhaft eine unendliche Beleidigung im Sinne des Verfassers sei, ergibt sich zur Genüge aus dem oben Gesagten.

Mit größerem Rechte könnte man uns anscheinend eine andere Aeußerung des Verfassers entgegenhalten, die er weiter unten (§ 32), wo er den inneren Grund für die Superabundanz der Genugthuung Christi angibt, macht. In ganz anderer Weise, sagt er, verhält sich Gott zur Sünde, um die Beleidigung in ihr unendlich groß, in ganz anderer Weise zur Genugthuung, um ihre Leistung unendlich wertvoll zu machen. „Der Sünde gegenüber verhält er sich vollständig äußerlich, permissiv und passiv; er erduldet sie moralisch, aber keineswegs physisch; er wird wohl wahrhaft verunehrt, aber doch nur in dem sündhaften Willensaffecte des Geschöpfes, dessen Product (die Sünde[1]) nichts Gehaltvolles, . . nicht einmal dem formalen Gehalte (?) nach etwas

[1]) Ist erst das Product des sündhaften Willensaffectes, nicht aber schon dieser, und zwar oft allein, stets aber an erster Stelle Sünde? Um von anderem zu schweigen, wie könnte denn „Gott in diesem sündhaften Willensaffecte beleidigt werden“?

Digitized by Google

wahrhaft Seiendes ist, sondern nur Thorheit, . . Privation, überhaupt etwas, wovon der Verstand einen Begriff nur dadurch bildet, daß er es mit der entgegengesetzten Vollkommenheit vergleicht, und nach ihr bemißt. In diesem sündhaften Willensaffecte des Sünders wird Gott beleidigt, und weil er der Unendliche ist, muss nach der richtigen Schätzung die Beleidigung als unendlich groß bezeichnet werden'. Indes nur dann, wenn man den Verfasser mit sich selbst in Widerspruch gerathen lassen will, kann man uns diese Aeußerung entgegenhalten. Denn wenn Gott der Sünde gegenüber sich vollständig äußerlich verhält, dann gibt es keine passive Beleidigung Gottes, die wirklich etwas an oder in Gott wäre, dann gibt es kein ihr entsprechendes Erdulden, das Gott innerlich wäre[1]); dann wird Gott wohl wahrhaft verunehrt, aber diese Verunehrung ist nicht eine Gott innerliche, sondern eine ihm äußerliche Benennung. Ist das aber nicht das Gegentheil von dem, was der Verfasser behauptete und behaupten musste, um den Beweis aufrecht zu erhalten, daß die passive Beleidigung wahrhaft unendlich sei? Und wenn wirklich der Verfasser jenes sagen wollte, dann widerspricht er sich neuerdings, sofern er daraus daß Gott, der Unendliche, in dem sündhaften Willensaffecte des Sünders beleidigt wird, schließen will, diese Beleidigung sei nach der richtigen Schätzung wahrhaft unendlich. Man lese doch nur diesen seinen Satz (§ 31): ‚Gewiss ist es wahr, daß sich die Handlung nach dem Objecte richtet und von ihm nicht nur ihre specifische Bestimmtheit, sondern auch inneren Wert erhält; aber dieser Einfluss des Objectes auf den inneren Wert der Handlung ist doch kein unmittelbarer, sondern ist durch die nächsten Principien der Handlung, die Erkenntnis und den Willen vermittelt und bedingt; ein Object kann eben nur so auf die Handlung einfließen, wie es erkannt und gewollt ist'. Diesen Satz vorausgesetzt dürfen wir folgendermaßen sagen: Wenn Gott nur ‚in dem sündhaften Willensaffecte des Sünders beleidigt wird', wenn somit die Beleidigung, die man von Gott aussagt, nur eine äußerliche, von jenem Affecte hergenommene Be-

[1]) Fast möchte man meinen, daß das der Verfasser mit den Worten bezeichnen wollte: ‚Er erduldet sie moralisch, aber keineswegs physisch', d. h. nach unserer menschlichen Anschauungsweise, nicht aber als wenn es ein Erdulden in Gott selbst wäre.

Digitized by Google

nennung ist, dann hat man als Maß der richtigen Schätzung der Beleidigung nicht Gott, als wäre er der Träger derselben, sondern nur Gott, inwiefern er das Object ist, welches ihr als Terminus entspricht, ins Auge zu fassen. Nun kann aber nach dem Ausspruche des Verfassers bei Anwendung dieses Maßes von wahrer Unendlichkeit keine Rede sein. Entweder also muss man darauf verzichten, uns die obige Aeußerung des Verfassers entgegenzuhalten, oder man muss zugeben, daß der Verfasser an der Meinung, die wir aus ihm herauslesen zu müssen glaubten, an anderen Stellen seines Werkes nicht festhielt.

Es bleiben uns noch einige Bemerkungen zu den Antworten übrig, die der Verfasser auf die Einreden wider die Thesis von der wahren Unendlichkeit der Beleidigung Gottes im passiven Sinne gibt. Die erste Einrede lautet: Alles was der Sünder Gott nehmen oder versagen kann[1]), gehört zur äußeren Ehre Gottes. Nun ist aber die ganze äußere Ehre Gottes etwas Endliches. Wie kann also in der einzelnen Sünde etwas Unendliches liegen? Es ist allerdings wahr, antwortet der Verfasser, daß die äußere Ehre Gottes an sich etwas Endliches ist; aber ebenso wahr ist es, daß durch sie der unendliche Gott verherrlicht wird. In ähnlicher Weise ist auch die Beleidigung Gottes bezüglich alles dessen, was von Seite des Sünders geschieht, etwas Endliches; derjenige aber, der dadurch beleidigt wird, ist der unendliche Gott und darum ist sie im passiven Sinne wahrhaft unendlich. Aber, fragen wir, warum ist denn nicht auch die Verherrlichung Gottes im passiven Sinne, inwiefern nämlich der Unendliche es ist, der dadurch verherrlicht wird, wahrhaft unendlich? Wird man uns etwa erwidern: Weil ‚alles Lob der Geschöpfe die Größe dessen nicht erreichen und den nicht in würdiger Weise verherrlichen kann, der über alles geschöpfliche Lob so unendlich erhaben ist?' Aber das gehört ja zur Verherrlichung nicht im passiven, sondern im activen Sinne. Oder wird man sagen: ‚Weil das Geschöpf Gott nicht so loben kann, wie er gelobt werden kann, aber ihn wohl so beleidigen kann, wie er beleidigt werden kann?' Aber das ist

[1]) Möge immerhin richtig gesagt werden, der Sünder *versage* Gott die Ehre, weniger richtig sagt man, der Sünder *nehme* Gott die Ehre, da es bekannt ist, daß auch der Sünder, wenngleich wider seinen Willen, dennoch Gott verherrlicht.

Digitized by Google

zum wenigsten eine sehr zweideutige Antwort. Zuerst könnte Jemand sie in dem Sinne verstehen, daß das Geschöpf Gott nicht so loben könne, wie er vom Geschöpfe gelobt werden kann, ihn aber wohl so beleidigen könne, wie er vom Geschöpfe beleidigt werden kann, und dann ist sie offenbar unrichtig. Ferner ließe sie sich folgendermaßen erklären: Ueber jedes Lob, das ein Geschöpf Gott darbringt, läßt sich ein höheres denken, aber über die Beleidigung, die ein Geschöpf Gott zufügt, welche immer sie sein möge, läßt sich keine größere denken, und deshalb ist jenes endlich, diese aber unendlich. Indes auch das ist unwahr, und der Verfasser selbst gibt es zu, indem er ja behauptet, daß nicht weniger die Beleidigung im activen Sinne etwas Endliches ist, als es das Lob ist. Endlich wäre es noch möglich sie in dieser Weise zu umschreiben: Das Gelobtsein, das in Gott dem Lobe des Geschöpfes entspricht, ist seinem Begriffe nach endlich, das Beleidigtsein, das der Beleidigung im activen Sinne entspricht, ist seinem Begriffe nach unendlich. Allein das ist es gerade, was wir zu wissen wünschen, wie es denn komme, daß das Beleidigtsein Gottes etwas Unendliches ist, weil Gott, in dem es gedacht wird, der Unendliche ist; das Gelobtsein aber etwas Endliches ist, obwohl Gott, in dem es gedacht wird, der Unendliche ist. Allerdings könnte uns der Verfasser entgegnen, das Gelobtsein sei nicht etwas Gott Innerliches, aber sofort würden wir die Antwort in Bereitschaft haben, das Beleidigtsein sei ebensowenig, als das Gelobtsein etwas Gott Innerliches. Sollte aber der Verfasser an uns die Frage stellen, ob denn wir die gleiche Schätzung für die Verherrlichung Gottes von der einen Seite und die Beleidigung Gottes von der anderen Seite aufstellen, so geben wir ihm eine verneinende Antwort, als nicht wenn bezüglich des Terminus, der durch jene verherrlicht, durch diese beleidigt wird, ein Unterschied irgend welcher Art bestände, sondern weil das Maß, nach dem der Wert der erstern beurtheilt wird, ein ganz anderes ist, als das Maß, das der Bestimmung des Unwertes der zweiten zugrunde liegt.

Mit Uebergehung der zweiten Einrede, die von geringerem Belange ist, wenden wir uns sofort zur dritten. Sie ist folgende: Wenn die Beleidigung Gottes in der Todsünde wirklich unendlich ist, dann sind alle Todsünden, wenigstens soweit sie Beleidigungen Gottes sind, an Größe gleich. Das scheint ja aber selbst für den

Digitized by Google

gewöhnlichen Menschenverstand unerträglich. Suarez (in p. 3 disp. 4 sect. 7) betont auch, daß man die Behauptung nicht aufstellen könne, die Beleidigung Gottes in der Todsünde, inwiefern sie eine Unbilde Gottes ist, sei wahrhaft unendlich, ohne zugeben zu müssen, daß alle Todsünden unter der angegebenen Rücksicht formell an Größe gleich seien, und Ungleichheit zwischen ihnen nur bezüglich der Hinkehr zu einem vergänglichen Gute, aus der die Abkehr von dem unvergänglichen Gute hervorgehe, herrschen könne. Aber er nimmt daraus Anlaß, jene Behauptung zu bekämpfen. Es unterliegt keinem Zweifel, sagt er, daß einer Sünde ein größeres Mißverdienst und eine größere Strafe entspricht als einer andern und zwar inwiefern sie unter der Rücksicht von Beleidigungen Gottes ins Auge gefaßt werden. Wollte man dem widersprechen, dann wäre man zu der Annahme gezwungen, daß, sowie jede Handlung Christi, schlechthin gesprochen, gleich verdienstlich war, so auch alle Sünden schlechthin, und wenn man alles, das zu ihnen gehört, in Anschlag bringt, gleich mißverdienstlich sind, weil sie, obwohl in Anbetracht dieser oder jener Umstände ungleich, dennoch nach einer Seite hin sämmtlich an wahre Unendlichkeit heranreichen. Wie falsch aber das ist, lehrt uns der heil. Thomas (I 2 q. 74 a. 2 sq.). Man müßte ferner bei der Voraussetzung wahrer Unendlichkeit in der Sünde, als Beleidigung Gottes, für die Sünde eine Strafe von unendlicher Intensität, oder falls eine solche unmöglich ist, eine Strafe fordern, die ohne Aufhören ins Unendliche wachsen würde, damit sie, wie sie durch ihre Ewigkeit der Ewigkeit der Schuld, so durch ihr stetes Wachsen der Unendlichkeit der Schuld entspräche. Außerdem würde bei der nämlichen Voraussetzung folgen, daß der Sünder durch eine einzige Sünde ein Mißverdienst habe, das als solches nicht geringer ist, als das Verdienst, welches wir in jeder Handlung Christi anzuerkennen haben, was äußerst widersinnig ist, und zu der Meinung verleiten könnte, die von der Lehre der hl. Schrift und der Väter abweicht, zur Genugthuung für alle Sünden habe eine einzige Handlung Christi nicht ausgereicht, sondern es seien ebenso viele Handlungen Christi nothwendig gewesen, als es Sünden gab, die zu sühnen waren. Endlich bedient sich Suarez zur Widerlegung der in Frage stehenden Behauptung noch dieses Argumentes: Die Sünde als moralisches Uebel, ist um so größer, je größer die Freiheit und die Aufmerk-

Digitized by Google

samkeit ist, mit der sie begangen wird. Folglich ist sie auch als Unbilde Gottes um so größer, je größer dabei die Aufmerksamkeit auf diese ist; und somit ist auch unter der Rücksicht der Beleidigung Gottes die eine Sünde größer als die andere, und deshalb alle Sünden endlich. Anders, als Suarez, mußte unser Verfasser verfahren, weil er die Beleidigung Gottes für wahrhaft unendlich hält.

Er gibt einfach zu, ‚alle Todsünden, so verschieden und ungleich sie auch in anderer Beziehung sein mögen, seien als Beleidigungen Gottes im passiven Sinne wirklich gleich, weil gleich unendlich'; die Verschiedenheit an Schwere und Größe komme den Sünden nur zu, inwiefern sie Beleidigungen Gottes im activen Sinne seien. Wir müssen gestehen, daß uns das nicht nur beim ersten Anblick befremdend erscheint, sondern auch bei näherer Betrachtung befremdend bleibt. Denn, wenn die Sünden, als Beleidigungen Gottes im passiven Sinne wirklich gleich sind, dann will es uns bedünken, daß sie auch, als Beleidigungen Gottes im activen Sinne alle gleich sind, und sich durch Schwere und Größe nicht unterscheiden können. In der That, um nicht zu sagen, daß die rein passive Beleidigung Gottes, wie sie vom Verfasser verstanden wird, nicht eigentlich die Sünde, sondern eine Folge der der Sünde ist, ist es jedenfalls sicher, daß die Sünde als active Beleidigung Gottes, und, was auf das Gleiche hinausläuft, als Sünde gar nicht gedacht werden kann, ohne daß die sündhafte That in ihrer inneren Beziehung zu Gott, als dem durch sie Beleidigten gedacht werde, indem ja die That des Sünders nur durch diese Beziehung die Form der Sünde hat, d, h. wahrhaft Sünde ist. Nur dann also können die Sünden als active Beleidigungen Gottes ungleich sein, wenn die sündhaften Thaten in ihrer inneren Beziehung zu Gott, als dem durch sie Beleidigten ungleich sind; sind sie unter dieser Rücksicht gleich, so sind sie bei aller sonstigen Verschiedenheit, die unter ihnen bestehen mag, als Sünden gleich. Nun sind aber alle sündhaften Thaten, wenn die Sünden, als Beleidigungen Gottes im passiven Sinne wirklich gleich sind, in ihrer inneren Beziehung zu Gott, als dem durch sie Beleidigten gleich. Denn die Beleidigung Gottes im passiven Sinne liegt nicht nur in dem Begriffe Gottes, als des durch die Sünde Beleidigten eingeschlossen, sondern sie gibt ihm auch seine formale Bestimmtheit; weil ja eine passive Beleidigung Gottes, die von dem Beleidigtsein, das wegen der begangenen Sünde von

Digitized by Google

Gott ausgesagt wird, unterschieden wäre, undenkbar ist. Ohne offenbaren Widerspruch also vermag man die Sünden nicht als Beleidigungen Gottes im passiven Sinne für gleich und als Beleidigungen Gottes im activen Sinne für ungleich zu erklären.

Auch durch die Erklärung, die uns der Verfasser von seiner Anschauung gibt, werden wir von unserem Bedenken nicht geheilt. Zur Bestimmung des Fragepunktes schickt er eine Bemerkung voraus, die uns unverständlich ist, wahrscheinlich aber den Sinn haben möchte, daß es sich bei der Bestimmung der Größe der Sünde nicht um das Maß handle, in dem die sündhafte That als Schuld dem sie setzenden Subjecte zugerechnet werden könne, sondern um die Größe der Sünde, die in der sündhaften That in sich und objectiv betrachtet liege. Diese Bemerkung mag immerhin richtig sein, weil der Gegenstand, der hier in Frage kömmt, nicht casuistischer, sondern dogmatisch-speculativer Natur ist; was sie aber zur Aufklärung beitragen soll, ist uns unverständlich. Auch das Analogon, dessen sich der Verfasser bedient, macht uns die Sache nicht verständlicher. Würde, sagt er, eine wertvolle Sache, nachdem jemand sie zerstört hat, sogleich wieder hergestellt, und sodann durch einen anderen wiederum zerstört, so mag die zerstörende Handlung des einen und des anderen in sich noch so verschieden zu beurtheilen und zu imputieren sein, der angerichtete Schaden ist in beiden Fällen völlig gleich. Und wenn dieser Vorgang sich noch hundertmal wiederholte, so wäre der angerichtete Schaden, oder die Beschädigung im passiven Sinne immer gleich groß, so verschieden auch die activen Beschädigungen wären. Bevor wir nun auf die Anwendung kommen, die der Verfasser von diesem Beispiele macht, sei es uns gestattet, dasselbe in sich zu betrachten. Wahr ist es, daß in den beschriebenen Fällen der angerichtete Schaden, oder, um mit dem Verfasser zu reden, die Beschädigung im passiven Sinne stets gleich groß ist, aber nicht wahr ist es, daß die activen Beschädigungen, als solche, nicht ebenso immer gleich groß sind. Denn die Größe der activen Beschädigung hängt einzig und allein von der Größe des angerichteten Schadens ab. Und deshalb sind bei der Gleichheit der letzteren alle activen Beschädigungen, mögen sie sonst der Art nach auch noch so verschieden sein, mögen sie in diesem oder jenem Grade oder auch gar nicht imputiert werden können, als Beschädigungen sich vollständig gleich. Soll also jenes Beispiel auf unsere gegenwärtige Frage Anwen-

Digitized by Google

dung finden, dann fällt es zu Ungunsten der Anschauung unseres Verfassers aus. Indes unterziehen wir auch die Anwendung, wie der Verfasser sie macht, einer Prüfung. ‚So ist nun auch, schreibt er, der Schaden, den der Sünder in der Todsünde seinem Willensaffecte nach Gott zufügt, indem er ihn als Endziel aufgibt und einem Geschöpfe nachsetzt, bei jeder todsündlichen Handlung gleich groß, weil gleich unendlich'. Denn des Sünders That zielt auf die Vernichtung Gottes ab, und somit auf einen unendlichen Schaden, wobei es natürlich gar keinen Unterschied macht, auf welchen Platz unter den Geschöpfen Gott vom Sünder gestellt wird. Ist ja doch der Abstand Gottes vom Geschöpfe unendlich, gegen den jeder endliche Abstand und Gradunterschied verschwindet, wenngleich dieses für die active Beleidigung nicht ohne Bedeutung wäre, weil der Affect, mit welchem der Sünder Gott tiefer stellt und eine niedrigere Creatur ihm vorzieht, in sich häßlicher und verletzender ist'. Es scheint also unser Verfasser die Beleidigung Gottes unter dem Schema einer Beschädigung Gottes aufzufassen. Bei dieser Auffassung aber, wie das oben Gesagte zur Genüge beweist, wird es ihm nie gelingen, zugleich mit der Gleichheit der passiven Beschädigung Gottes die Ungleichheit der activen Beschädigung aufrecht zu halten. Allein ist denn die Beleidigung Gottes wirklich als eine Beschädigung Gottes zu denken? Gewiss nicht; auch unser Verfasser leugnet es, indem er vom Sünder sagt, daß er nur seinem Willensaffecte nach Gott einen Schaden zufügt. Es handelt sich folglich um eine Beschädigung, die nur im Willensaffecte des Sünders ihr Sein hat. Wie aber, fragen wir, soll eine solche Beschädigung wahrhaft unendlich sein?[1]) Wie ist es möglich, daß sie nicht weniger oder

[1]) Licet peccatum, ut est injuria Dei, sit in hoc supremo genere et ordine malitiae, tamen in eo non habet summum gradum summamve quantitatem . . quia licet peccator injuriam inferat Deo, non tamen summo affectu, et quamvis illum odio habeat, non tamen quantum potest odio habere; sicut qui amat Deum infinitum super omnia, non amat illum, quantum amari potest, et ideo non infinite amat. So Suarez (l. c.), der daselbst auch folgende Einwendung anführt: Dices, peccatorem odisse Deum, quantum potest, non quidem ex parte sui conatus, sed ex parte Dei, quia vult inferre Deo summum malum, quod illi inferri potest; vel interdum etiam ex parte sui affectus, quia vellet habere odium Dei summum, quod esse, vel etiam exco-

Digitized by Google

mehr groß ist, je nachdem der Willensaffect in sich häßlicher und verletzender ist? Oder wenn sie stets gleich groß, weil unendlich ist, wie kann denn die active Beschädigung größer oder kleiner sein, indem sie eine solche ja nur durch ihre innere Beziehung zur passiven ist? Wahrscheinlich hätte der Verfasser uns zu diesen und ähnlichen Fragen keinen Anlaß geboten, wenn er in seiner Antwort auf wohlbegründete Einreden nicht, wenigstens unbewußt von der Ansicht geleitet worden wäre, die passive Beschädigung oder Beleidigung Gottes sei etwas an oder in Gott.

Diese Ansicht äußert ihren Einfluß auch auf die Gedanken, die der Verfasser in dem Folgenden entwickelt. Die Beleidigung Gottes, lehrt er uns, steht in innigster Beziehung zu der in der Todsünde sich vollziehenden Abkehr von Gott; besser würde er wohl gesagt haben, sie bestehe in der innigsten Beziehung zu der in der Abkehr von Gott sich vollziehenden Todsünde. Die Abkehr nämlich, fährt er fort, ist es, auf welche unmittelbar die Beleidigung folgt. Der Zeit nach fallen beide in einen Act zu-

---

gitari potest, atque adeo infinitum; totam enim hanc inordinationem habere potest, vel certe habet, saltem implicite, peccator in suo affectu. Die Antwort des großen Theologen lautet: Ex duobus modis, quibus dicitur peccator odisse Deum, quantum potest, prior ad summum indicat infinitatem quamdam objectivam, quia cupit Deo summum malum; ex quo non recte infertur infinitas, ut sic dicam, formalis in ipso actu, sicut etiam dilectio Dei habet infinitatem objectivam; nam vult Deo summam bonitatem, et tamen ipsa in se non habet formalem infinitatem simpliciter. Posterior autem modus, licet fortasse in aliqua inordinatissima voluntate inveniri possit, non tamen est de ratione peccati mortalis ut sic, quia nec peccator habet formaliter hoc desiderium eliciendi odium Dei infinitum, neque etiam virtualiter seu interpretative tale desiderium includitur in mortali peccato, quia nulla est ratio hujusmodi interpretationis, etiamsi excogitandi aut fingendi detur licentia. Imo etiam, qui formali et expresso actu odio Deum prosequitur, non ideo desiderat intensius odisse, quam odit, sicut non omnis, qui amat, cupit intensius amare, quam amat. Addo deinde, etiamsi admittamus in aliqua voluntate illud formale desiderium infinite odio habendi Deum, non refundi in illum actum totam malitiam objecti, idest infinitam simpliciter, ideoque etiam in illo actu non esse formalem malitiam simpliciter infinitam, sed solum erit ille actus alia quadam speciali ratione infinitus objective, sicut qui desiderat dare pauperibus infinitam pecuniam, non habet infinitam bonitatem simpliciter in eo desiderio.

Digitized by Google

sammen[1]), aber der inneren Ordnung nach erfolgt mit der unordentlichen Hinkehr zum Geschöpfe zuerst die Abkehr von Gott, dann die passive Beleidigung, und dann der Zorn Gottes, der im Gegensatze zum sündigenden Geschöpfe fortfährt, sich selbst als das Endziel von allem festzuhalten und zu lieben. Wir vermögen dieser Erläuterung keinen anderen Sinn unterzustellen, als diesen: Die sündhafte Handlung als solche, wird von uns nur durch das Zusammenfassen folgender Momente, die sie in ungetheilter Einheit in sich begreift, aufgefaßt und bestimmt, sie ist nämlich eine die Abkehr von Gott einschließende Hinkehr zum Geschöpfe, und deshalb eine Beleidigung Gottes, die den Stand eines der Strafgerechtigkeit Gottes Verfallenen nach sich zieht. Was soll nun aber daraus folgen? Der Verfasser möge es uns mit seinen eigenen Worten sagen. ‚Nun lehrt aber der hl. Thomas, so lauten sie, ausdrücklich, daß von seiten der Abkehr die Sünden nicht verschieden seien, sondern nur von seiten der Hinkehr zur Creatur (I 2 q. 72 a. 6 ad 2; q. 73 a 1; de verit. q. 28 a. 2 ad 2). An letzterer Stelle sagt er: Von seiten der Abkehr und desjenigen, was der Abkehr folgt (wobei in erster Linie an die Beleidigung zu denken ist), sind die Sünden nicht verschieden'. Es ist nämlich stets das eine unendliche Gut, von dem der Sünder sich abwendet, wohin er sich auch wenden mag, und es ist stets der eine große, unendlich heilige Gott, der durch solche Abkehr beleidigt und dem geschöpflichen Gute nachgesetzt wird. Aber, fragen wir, wird denn das von irgend jemand in Zweifel gezogen? Niemand wird darin dem Verfasser widersprechen. Niemand wird aber auch zugeben, daß sich das mit der Behauptung deckt: Die passive Beleidigung Gottes ist in allen Todsünden gleich, die active aber ungleich.

In allen Todsünden ist es allerdings der eine große, unendlich heilige Gott, der durch sie beleidigt wird, allein er wird durch sie nicht in gleicher, sondern verschiedener Weise beleidigt. Was hindert also, daß die Beleidigung, die Gott in einer bestimmten Weise zugefügt wird, größer sei, als die Beleidigung,

[1]) Wenn die Abkehr von Gott und die passive Beleidigung in einen Act zusammenfallen, so kann diese offenbar nicht mehr als ein Etwas an oder in Gott gedacht werden, was aber nach der Ansicht des Verfassers als unbezweifelt gelten soll.

Digitized by Google

die ihm in einer anderen Weise angethan wird? Was ermächtigt uns somit, daraus, daß der eine Gott durch jede Todsünde beleidigt wird, den Schluss zu ziehen, die passive Beleidigung sei in allen Todsünden gleich? Soll aber in dieser Frage die Autorität des hl. Thomas, wie der Verfasser sich auf sie beruft, das Entscheidende sein, dann mussten wir außer der Gleichheit der passiven Beleidigung auch die Gleichheit der activen in allen Todsünden annehmen. Denn die Abkehr von Gott gehört ohne Zweifel der activen Beleidigung an, nicht nur weil sie, auch nach unserem Verfasser, der Grund der passiven Beleidigung ist, sondern auch, weil nur durch sie die Hinneigung zum Geschöpfe eine sündhafte, Gott beleidigende Handlung ist. Nun soll aber der hl. Thomas lehren, daß ‚von seiten der Abkehr und desjenigen, was der Abkehr folgt, die Sünden nicht verschieden', d. h. gleich sind. Wenn wir uns also an diese Lehre halten wollen, dann müssen wir nebst der Gleichheit der passiven Beleidigung auch die Gleichheit der activen Beleidigung in allen Todsünden behaupten und somit den Satz aufstellen, alle Todsünden seien schlechthin gleich. Es wird nun aber keines Beweises bedürfen, daß wir diesen Satz dem heiligen Thomas nicht zuschreiben können, ohne ihn des offenbaren Widerspruches mit sich selbst zu beschuldigen[1]).

Indes die Lehre des hl. Thomas an den oben angeführten Stellen ist eine ganz andere, als sie nach der Erklärung des Verfassers sein soll. Der englische Lehrer behandelt daselbst nicht die Frage, nach welcher Seite hin die Todsünden sich an Größe gleich oder nicht gleich seien, sondern er antwortet auf die Frage, woher den Todsünden ihre Unterscheidung und Verschiedenheit der Art nach komme. Welche Frage entweder nichts mit jener zu thun hat, oder höchstens als eine Vorfrage zu ihr betrachtet werden kann. Wenn nämlich der englische Lehrer sagt, daß von seiten der Abkehr von Gott und dessen, was auf sie folgt, die Sünden nicht verschieden, oder vielmehr nicht unterschieden sind (habent convenientiam), so hat das nur diesen Sinn: So lange wir in den Sünden allein die Abkehr von Gott, und was damit verbunden ist, vor Augen haben, vermögen wir sie der Art nach nicht zu unterscheiden, weil das etwas allen Gemeinschaftliches ist; nur dann erst können wir ihre Unterscheidung der Art nach tref-

[1]) Man lese I 2 q. 72 et q. 73.

Digitized by Google

sen, wenn wir den Blick auf das wenden, was ihnen nicht gemeinschaftlich, sondern jeder Sünde eigen ist. Da sich nun aber dieses in den Sünden nur findet, inwiefern sie Hinkehr zum Geschöpfe sind, so werden sie der Art nach nur unter dieser Rücksicht von einander unterschieden. Die Lehre des hl. Thomas also an jenen Stellen läßt sich kurz in den Satz zusammenfassen: Um den Artunterschied unter den Sünden zu bestimmen, haben wir sie nicht unter der formalen Rücksicht der Abkehr von Gott, sondern unter der diese einschließenden Rücksicht der Hinkehr zu den Geschöpfen zu betrachten, weil in jener nur das allen Sünden Gemeinschaftliche, in dieser aber das jeder Eigene dem Geiste entgegentritt. Wer möchte aber diesen Satz für identisch mit dem Satze halten, den unser Verfasser aus dem hl. Thomas herausliest: Die passive Beleidigung Gottes ist in allen Todsünden der Größe nach gleich, die active aber ungleich?

Weil aber der Verfasser glaubt, daß seine Uebereinstimmung mit dem hl. Thomas in der Auffassung der Todsünde als einer unendlichen Beleidigung Gottes sich aus einigen klaren Aussprüchen desselben ergebe, lassen wir es uns nicht verdrießen, diese etwas näher anzusehen.

An erster Stelle führt er die Worte des hl. Lehrers aus der quæst. 28 de verit. a. 2 an. Thomas will hier den Satz beweisen, daß es ohne heiligmachende Gnade keinen Nachlaſs der Sünden geben kann. Drei Dinge, meint er, die innig verbunden sind, können wir in der Sünde, inwiefern sie Abkehr von Gott ist, betrachten, die Abwendung nämlich von Gott, die Beleidigung und die Strafwürdigkeit (reatus). Alle drei aber beweisen, daß die Vergebung der Sünden ohne jene Gnade unmöglich ist. Denn die Abwendung von Gott ist die Abwendung vom unveränderlichen Gute, das man haben konnte, und das fürderhin zu haben man sich durch sie unfähig machte. Niemals also kann diese Abwendung aufgehoben werden, es sei denn, Gott verbinde die Seele durch Eingießung der heiligmachenden Gnade neuerdings mit sich. Ebensowenig vermag der Beleidigung ohne die Gnade ein Ende gesetzt zu werden, mögen wir nun die Beleidigung auffassen von Seite des Menschen, inwiefern der Mensch sündigend Gott beleidigt, oder sie betrachten, inwiefern sie von Seite Gottes den Zorn Gottes gegen den Sünder bezeichnet (sive ex parte Dei, secundum quod peccatori est offensus, secundum illud:

Digitized by Google

Odisti omnes, qui operantur iniquitatem). ‚Denn wer eine wertvollere Sache einer weniger wertvollen nachsetzt, fügt ihr eine Unbilde zu, und zwar eine um so größere, je höher der Wert der Sache ist. Wer aber immer sein Ziel in eine zeitliche Sache verlegt, was durch jede Todsünde geschieht, zieht eben dadurch seinem Affecte nach das Geschöpf dem Schöpfer vor, indem er jenes mehr als diesen liebt, weil das Ziel es ist, das am meisten geliebt wird. Da nun Gott unendlich hoch über dem Geschöpfe steht, muss die Beleidigung desjenigen, der schwer gegen Gott sündigt, von Seite und in Anbetracht der Würde desjenigen, dem durch die Sünde gewissermaßen eine Unbilde zugefügt wird, da Gott selbst verachtet wird und sein Gebot„ für unendlich gelten. Deshalb aber reichen zur Tilgung dieser Beleidigung menschliche Kräfte nicht aus, sondern wird das Geschenk der Gnade erfordert. Wir sagen auch von Gott selbst aus, daß er wider den Sünder erzürnt sei, und ihn hasse, nicht zwar mit jenem Hasse, welcher der Liebe entgegengesetzt ist, mit der er alles liebt, .. sondern mit jenem, der die Aufhebung der Liebe besagt, mit der er die Heiligen umfängt, und in der er ihnen ewige Güter vorbereitet. Die Wirkung dieser Liebe aber ist das Geschenk der heiligmachenden Gnade. Folglich wird der Zorn, den Gott wider den Menschen trägt, nur dadurch ausgelöscht, daß er ihm die Gnade verleiht. Auch die Strafwürdigkeit der Sünde schließt nicht nur die Strafe der Sinne, sondern vorzüglich die Strafe des Verlustes ein, die der Mangel der Glorie ist. Folglich kann auch sie nicht schwinden, solange dem Menschen nicht das gegeben wird, wodurch er der Glorie theilhaftig werden kann; das aber ist die Gnade, und mithin gibt es ohne Gnade keine Sündenvergebung‘. Wir wollten die ganze Stelle anführen, damit unsere Leser sich davon überzeugen, daß man mit Unrecht auf sie sich beruft, um die von uns bekämpfte Auffassung der Todsünde, als einer unendlichen Beleidigung Gottes durch die Autorität des hl. Thomas zu stützen. Erstlich ist es ja evident, daß der hl. Lehrer, wenn er der Beleidigung Gottes Unendlichkeit beilegt, nicht die passive, sondern die active Beleidigung (offensam ex parte hominis, inquantum homo peccando Deum offendit) vor Augen hat. Ferner ist es evident, daß derselbe hl. Lehrer überhaupt gar nicht von der passiven Beleidigung im Sinne unseres Verfassers redet. Oder soll etwa die offensa ex parte Dei die passive Beleidigung sein?

Digitized by Google

Aber Thomas erklärt ja ausdrücklich, daß jene nicht die offensa sei, qua Deus ab homine offensus est, sondern die offensa, qua Deus homini est offensus, daß sie der Zorn, der Haß Gottes gegen den Sünder sei[1]). Unser Verfasser befindet sich also im Irrthum, wenn er mit Hinweis auf die Worte des hl. Thomas, die die Beleidigung Gottes als infinitam offensam ex parte dignitatis Dei bezeichnen, schreibt: ‚Weil und soweit Gottes Ehre durch sie verunehrt wird, d. i. als Beleidigung im passiven Sinne, ist sie unendlich'.

Dann fügt der Verfasser noch einige Aussprüche aus dem Commentar des heil. Thomas zu den vier Büchern der Sentenzen bei (in 3 dist. 20 q. 1 a. 2); in 4 dist. 14 q. 2 a. 1 solut. 1 ad 4; in 4 dist. 15 q. 1 a. 2 ad 1; in 3 q. 1 a. 2 ad 2). Aber vergebens suchen wir nach einem Beweise, daß der hl. Thomas auch nur an einer dieser Stellen von der passiven Beleidigung Gottes im Sinne des Verfassers rede; leicht wäre es uns den Beweis zu liefern, daß er überall die active Beleidigung im Auge habe. Wir enthalten uns aber, auf diesen Beweis einzugehen, um nicht den Leser durch Wiederholungen zu ermüden. Es war dem Verfasser nicht unbekannt, daß die Theologen, um auch den hl. Thomas für die gewöhnliche Auffassung von der Größe der Beleidigung Gottes durch die Sünde als Zeugen anführen zu können, darauf verwiesen, daß derselbe in der gesagten Beleidigung nur quandam infinitatem finde. Er sah sich also genöthiget, darüber sich zu äußern. Wir sollen uns, so lautet seine Aeußerung, durch jene Redeweise des englischen Lehrers nicht irre machen lassen. Er ‚wolle damit nur andeuten, daß die Sünde nicht in jeder Hinsicht, sondern nur als Beleidigung Gottes im passiven Sinne unendlich sei'. Aber, erwidern wir, entweder redet der hl. Thomas in den fraglichen Stellen nur von der passiven, oder nur von der activen Beleidigung Gottes, oder von beiden zugleich. Ist das erstere der Fall, dann hat es als

[1]) Was Thomas darüber lehrt, beweist, wie fern ihm die Ansicht lag, Gott missfalle in dem Maße die Sünde, in welchem ihm seine eigene Gutheit gefällt. Abgesehen davon, daß diese Ansicht die Existenz der Sünde unerklärbar machen würde, scheint es uns klar zu sein, daß das unveränderliche Gut in der Ordnung des Guten unendlich größer ist, als es die Sünde in der Ordnung des Uebels ist.

Digitized by Google

ausgemacht zu gelten, daß er die passive Beleidigung nicht für wahrhaft unendlich hält. Das nämliche müssen wir wiederholen bei der dritten Annahme, Thomas rede nämlich von der activen und passiven Beleidigung zugleich, indem doch offenbar durch die Verbindung der activen Beleidigung mit der passiven diese die ihr eigenthümliche Unendlichkeit nicht verliert. Wählt endlich der Verfasser das zweite, dann muss er bekennen, daß er mit Unrecht für seine Ansicht sich auf alle jene Texte beruft, in denen von Thomas der Beleidigung Gottes durch die Sünde eine ‚gewisse Unendlichkeit' zugeschrieben wird.

Den Ausdruck ‚Beleidigung Gottes im passiven Sinne', fährt der Verfasser fort, ‚kennt Thomas noch nicht[1]), aber daß er die passive Beleidigung ohne solche Einschränkung als unendlich will gelten lassen, geht aus solchen Stellen hervor, an denen es durch irgend einen Zusatz klar ist, daß er nur die passive Beleidigung meinen könne; an diesen Stellen macht er nämlich keinen beschränkenden Zusatz zu dem ‚unendlich'. Ist das wahr? Nehmen wir zuerst eine Stelle, in der Thomas einen beschränkenden Zusatz macht. Der englische Lehrer bespricht p. 3 a. 2 die Nothwendigkeit der Menschwerdung des ewigen Wortes, und prüft unter anderem die Einwendung, daß auch ein reiner Mensch Gott Genugthuung für die Sünde leisten könne. Er löst dieselbe aber dahin, daß das unmöglich sei, wenn die Rede von einer vollkommenen Genugthuung sei. Zwei Gründe führt er als Beweis an: quia tota humana natura erat per peccatum corrupta, nec bonum alicujus personæ vel etiam plurium poterat per æquiparantiam totius naturæ detrimentum recompensare; und: quia peccatum contra Deum commissum *quandam infinitatem habet ex infinitate divinæ majestatis*. Nach unserem Verfasser ist hier die Beleidigung Gottes im passiven Sinne zu verstehen, erstlich weil nach ihm diese es ist, wofür Genugthuung geleistet werden muss; dann weil er uns oben ausdrücklich versicherte, daß Thomas de verit. q. 28 a. 2, wo er die Tod-

[1]) Kaum denkbar ist es, daß der hl. Thomas diesen Ausdruck nicht gekannt hätte, wenn ihm die dadurch bezeichnete Sache bekannt gewesen wäre. Richtiger würde der Verfasser geschrieben haben, der hl. Thomas habe den Begriff der passiven Beleidigung Gottes, wie sie von ihm verstanden wird, noch nicht gehabt.

Digitized by Google

ſünde eine infinita offensa ex parte dignitatis Dei nennt, die paſſive Beleidigung Gottes im Auge hatte, und endlich weil Thomas die Sünde ex parte aversionis betrachtet, und folglich nach der Anſicht unſeres Verfaſſers ‚nur die Beleidigung meinen kann, ſofern ſie Gott erleidet'. Wir haben alſo eine Stelle, in der nach unſerem Verfaſſer nur von der paſſiven Beleidigung gehandelt wird, und trotzdem der beſchränkende Zuſatz angewandt wird. Es gehen uns aber auch Stellen nicht ab, in denen kein beſchränkender Zuſatz zu dem ‚unendlich' gemacht wird, und doch nicht wahre Unendlichkeit von der Beleidigung ausgeſagt wird. Eine Stelle möge uns genügen. Thomas behandelt I 2 q. 87 a. 4 die Frage: Ob der Sünde eine der Quantität nach unendliche Strafe gebüre. Er antwortet folgendermaßen darauf: In peccato duo sunt, quorum unum est aversio ab incommutabili bono, quod est infinitum, unde ex hac parte peccatum est infinitum; aliud . . est inordinata conversio ad commutabile bonum, et ex hac parte peccatum est finitum, tum quia ipsum bonum commutabile est finitum, tum etiam quia ipsa conversio est finita, non enim possunt esse actus creaturae infiniti. Ex parte igitur aversionis respondet peccato pœna damni, quæ etiam est infinita; est enim amissio infiniti boni, scilicet Dei. Ex parte autem conversionis respondet ei pœna sensus, quæ etiam est finita. In dieſer Stelle handelt es ſich nach der Anſchauung unſeres Verfaſſers evident um die paſſive Beleidigung Gottes, weil ſie ex parte aversionis betrachtet, und ſchon auch deshalb, weil von ihr Unendlichkeit ausgeſagt wird. Aber ebenſo evident iſt dieſe Unendlichkeit, obwohl ſie ohne beſchränkenden Zuſatz ausgeſagt wird, doch keine Unendlichkeit ſchlechthin. Denn ſie iſt eine Unendlichkeit, die von dem unendlichen Gott herrührt, nicht inwiefern er das Subject iſt, an oder in dem die Beleidigung iſt, ſondern inwiefern er das Object iſt, das als Terminus der Beleidigung entſpricht. Nun iſt aber ſolche Unendlichkeit, welche die älteren Theologen die objective zu nennen pflegten, nicht Unendlichkeit ſchlechthin. Außerdem iſt ſie eine Unendlichkeit, der die Unendlichkeit der Strafe des Verluſtes von Thomas gleichgeſtellt wird. Nun iſt aber die letztere ebenfalls nur eine objective und mithin nicht Unendlichkeit ſchlechthin. Uebrigens erſehen wir aus dieſem Zeugnis, wie ſehr ſich der Ver-

Digitized by Google

fasser irrt, wenn er nach Anführung der Worte des hl. Thomas (in 4 dist. 14 q. 2): ‚Die Beleidigung ist unendlich von seiten der Abkehr', schreibt: ‚Weil durch den Zusatz ex parte aversionis klargestellt ist, daß er nur die Beleidigung meinen kann, sofern Gott sie erleidet, so nennt er sie ohne Einschränkung unendlich'. Denn das obige Zeugnis beweist, daß der hl. Thomas unter der Beleidigung ex parte aversionis gar nicht die passive, sondern nur die active Beleidigung verstand, indem ja nicht jener, sondern nur dieser die dem Objecte entstammende Unendlichkeit eignet; daß zudem die Unendlichkeit, die er in ihr sieht, die Unendlichkeit schlechthin weder ist noch sein kann.

Wir erklären es auch als Irrthum, wenn er zum Schlusse seiner Ausführungen schreibt: ‚Die Schüler und Erklärer des Thomas lehren zum größten Theile dasselbe, was wir als die Lehre des Meisters erkannt haben, daß nämlich die Todsünde als Gott zugefügte Beleidigung unendlich groß sei'. So wahr es ist, daß die Schüler und Erklärer des hl. Thomas in dem fraglichen Punkte mit ihm übereinstimmen, ebenso unwahr ist es, daß sie in der Erklärung und Auffassung der Lehre des hl. Thomas mit unserem Verfasser sich in Einklang befinden. Wir zweifeln überhaupt, ob er imstande ist, auch nur einen einzigen Theologen namhaft zu machen, der der passiven Beleidigung Gottes in seinem Sinne und in der sich daraus ergebenden Unterscheidung von der activen Beleidigung wahre Unendlichkeit zugeschrieben hätte. Nur äußerst wenige gibt es, die sie von der Sünde als activer Beleidigung Gottes aussagten[1]).

[1]) Hören wir darüber Suarez, dem es niemand streitig macht, daß er ein großer Kenner der alten Theologen war: Haec sententia tribuitur Alensi p. 3 q. 1 membr. 6 a. 2 ad 1; sed ibi solum dicit, peccatum habere infinitatem ex persona offensa, et ideo non posse ad aequalitatem recompensari, nisi a persona, quae sit bonum infinitum; ex hoc vero non sequitur, peccatum habere gravitatem simpliciter infinitam. Tribuitur item Bonaventurae in 3 dist. 20 q. 3 et 4. Sed nihil plus dicit, quam Alensis; nam priori loco ait, *tam gravem esse offensam, quæ fit Deo, ob excellentissimam ejus dignitatem, quod nulla creatura potest recompensare aliquid ei æquale.* Posteriori autem loco dicit, *nullam creaturam posse satisfacere pro illa injuria, satisfactione plena, quia illa offensa et injuria omnino excedit puram creaturam.* Quod ipsum docuit etiam hic D. Thomas ad 2; Cajetanus idem significat et alii expositores communiter; et iudicat etiam Ri-

Digitized by Google

Irrthümlich ist es ferner, daß ‚dies auch einer der Punkte war, in welchem sich Thomisten und Scotisten gegenüber standen. Duns Scotus nämlich und seine Anhänger hätten nach unserem Verfasser der Beleidigung Gottes in der Todsünde nur jene beziehungsweise, ganz und gar uneigentlich sogenannte Unendlichkeit zugeschrieben, welche der in sich endliche Act von Gott als Object oder als Terminus bekömmt. Eine solche beziehungsweise Unendlichkeit eigne auch dem Acte der Liebe zu Gott. Aber das sei keine Unendlichkeit, sondern nur eine Beziehung zu dem Unendlichen. Wolle man davon den Act selbst unendlich nennen, so sei das umsomehr eine ganz uneigentliche Redeweise, als das Object, wenngleich in sich wahrhaft unendlich, doch nur durch endliche Medien, nämlich durch unser Erkennen und Wollen, und darum auch nur in endlicher Weise auf den Act einfließen kann. Der Act selbst oder die active Beleidigung könne nie und nimmer unendlich sein. Der Fehler der Scotisten liege eben darin, daß sie zwischen activer und passiver Beleidigung nicht gehörig unterscheiden. Was der Sünder thue, sei in sich endlich, was aber Gott leide, sei unendlich'. Wenn nämlich in diesem Punkte eine Controverse zwischen den Thomisten und Scotisten bestand, so bezog sich dieselbe durchaus nicht auf die Frage, ob die Unendlichkeit der Beleidigung Gottes schlechthin oder nur beziehungsweise eine solche sei, sondern höchstens auf die Frage, ob die Unendlichkeit, die von der Todsünde ob ihrer Beziehung zu Gott, als dem durch sie Beleidigten, ausgesagt wird, die nämliche sei, als jene, die etwa dem Acte der Liebe ob ihrer Beziehung zu dem geliebten Gott beigelegt wird. Darin kamen Thomisten und Scotisten überein, daß die Unendlichkeit der in der Todsünde gelegenen Beleidigung Gottes nur durch die Beziehung zu Gott dem Beleidigten zustande komme, und etwas der activen Beleidigung Gottes Angehöriges sei. Will also der Verfasser es den Scotisten als Fehler anrechnen, daß sie zwischen activer und passiver Beleidigung

---

chardus in 3 dist. 20 q. 4, et Richardus a S. Victore lib. de incarnat. Verbi c. 8. Qui omnes solent in hanc sententiam adduci, quum tamen solum dicant, peccatum habere gravitatem inadaequabilem per satisfactionem creaturae; ex quo non sequitur habere infinitatem simpliciter. *Solus ergo Medina citato loco hanc sententiam expresse docet, quam pauci ex recentioribus sunt sequuti.*

Digitized by Google

nicht unterschieden, so muss er den gleichen Fehler auch den Thomisten zuschreiben. Auch sie unterschieden nicht zwischen dieser zweifachen Art von Beleidigung, sondern sprachen von der activen Beleidigung, wenn sie in der Beleidigung Gottes eine gewisse Unendlichkeit, nicht zwar des Actes, der Beleidigung Gottes ist, aber doch der Bosheit erblickten, die ihm dadurch zukömmt, daß er Beleidigung Gottes ist.

Das führt uns nun auf den zweiten Theil der Thesis unseres Verfassers, daß nämlich die active Beleidigung Gottes, als Handlung eines endlichen Wesens trotz aller Beziehungen zum Unendlichen in sich wesentlich endlich sei und bleibe. Obwohl aus dem Gesagten leicht entnommen werden kann, was wir darüber urtheilen, so erlauben wir uns doch, in Kürze einige Bemerkungen dazu zu machen.

Der Satz, den der Verfasser ausspricht, kann in einem zweifachen Sinne gedeutet werden. Erstlich kann er bedeuten, die active Beleidigung Gottes, nur unter der Rücksicht einer That des Geschöpfes betrachtet, sei als solche in ihrem Sein und Wesen endlich, und bleibe endlich, wenn sie auch die verschiedenartigsten Beziehungen zum Unendlichen habe. Das ist nun allerdings nicht nur wahr, sondern auch so evident, daß nur Unvernunft es leugnen könnte; allein das hat auch mit der Frage über die Größe der Beleidigung Gottes gar nichts zu schaffen, indem diese Frage sich nicht auf die Schätzung des Seins einer Handlung, sondern nur auf die Schätzung des moralischen Unwertes derselben bezieht. An zweiter Stelle kann der Satz besagen, die active Beleidigung Gottes, weil sie die Handlung eines endlichen Wesens sei, sei und bleibe auch als Beleidigung Gottes und somit auch in ihrer Beziehung zu dem Unendlichen, als dem Beleidigten endlich, so daß sie nicht nur dem Sein nach, sondern auch dem moralischen Unwert nach endlich sei. Wir meinen, annehmen zu dürfen, daß dem Verfasser dieser Sinn vorschwebte, indem er doch sicher seine Gedankenäußerungen auf den Gegenstand, den er behandelte, bezogen wissen wollte. Nun beweist aber der Verfasser einen derartigen Satz mit keiner Silbe, wenngleich er wissen musste, dass die weitaus größte Zahl der Theologen ganz anderer Ansicht ist. Die meisten Theologen stellen nämlich den Satz auf, daß die Bosheit der activen Beleidigung Gottes nicht zwar unendlich im eigentlichen Sinne des Wortes und schlechthin, aber doch unendlich im uneigentlichen

Digitized by Google

Sinne und beziehungsweise sei und beweisen ihn durch Gründe[1]), die wir wenigstens für schlagende halten. Zu diesen gehört hauptsächlich jener, dessen sich der hl. Thomas an mehreren Stellen, namentlich de verit. q. 28 a. 2 bedient, welche Stelle auch von unserem Verfasser angeführt wird, freilich, um die Unendlichkeit der Beleidigung Gottes im passiven Sinne durch die Autorität des hl. Thomas zu bekräftigen, worin er sich, wie wir darthaten, irrte, indem der englische Lehrer nicht von der passiven, sondern nur von der activen Beleidigung Gottes daselbst spricht.

Verlangt man noch von uns zu wissen, was diese beziehungsweise Unendlichkeit der activen Beleidigung Gottes sei, so antworten wir, sie liege darin, daß sie über alles, was unter den Begriff der Beleidigung fällt, auch wenn es ins Unendliche vermehrt gedacht würde, dennoch als Beleidigung hervorragen würde, nicht aber darin, daß sie in sich wahrhaft und wirklich jeder Grenze entbehren, und absolut, ohne alle Vergleichung mit anderem, in dem sich der Begriff der Beleidigung bewahrheitet, unendlich sein würde.

---

[1]) Vergleiche unsere Soteriologia vol. 1 p. 102 und 106.

Digitized by Google

Recensionen.

Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis auctoribus presbyteris S. J. e domo B. V. Mariæ sine labe conceptae ad Lacum. Tomus VII: Acta et decreta sacrosancti œcumenici **concilii vaticani.** Accedunt permulta alia documenta ad concilium ejusque historiam spectantia. Cum indicibus generalibus totius collectionis. Friburgi Brisg., Herder, 1890. XX p. et 1942 col. 4°.

Mit diesem siebenten Band ist ein Werk zum Abschluss gekommen, dessen sich das katholische Deutschland mit Recht rühmen darf, wenn auch mit etwas Schamgefühl darüber, daß die Herausgeber desselben, doch nicht durch die Schuld der katholischen Heimat, es in der Verbannung fortsetzen und vollenden mussten. Trauriges Los katholischer Wissenschaft, die so herrliche Früchte in der Fremde zu zeitigen verurtheilt wurde.

Haben die früheren Bände dieser Collectio die Acten der zahlreichen Particularsynoden, die seit dreihundert Jahren in den verschiedensten Ländern der fünf Welttheile gehalten wurden, gebracht, und so ein mannigfaltiges Bild kirchlichen Lebens und Wirkens in den Theilkirchen entrollt, so bietet dieser letzte Band all die Documente, die sich auf das letzte allgemeine vaticanische Concil beziehen, welches gleichsam als Markstein eine dreihundertjährige Periode der Kirchengeschichte abschließt und eine neue Aera derselben einleitet. Der Band zerfällt in zwei ungleiche Theile, der erste, wichtigere, enthält die eigentlichen Concilsacten (1—500), der andere viel umfangreichere (505—1752) bietet alle nur wünschenswerten Documente, die sich auf die Vorgeschichte, den äußeren Verlauf und die Folgen des Concils beziehen.

Digitized by Google

Im ersten Theil finden wir nicht nur die Decrete, welche durch Concilsbeschluss angenommen und durch den hl. Vater feierlichst sanctioniert worden sind, sondern auch, was zu deren Verständnis von höchster Wichtigkeit ist, die vorbereiteten Entwürfe dazu, die den Generalversammlungen zur Prüfung und Berathung vorgelegt wurden, die von den Vätern vorgeschlagenen und gewünschten Abänderungen und Verbesserungen, den Bericht der dazu bestellten Referenten über die von der Glaubensdeputation auf Grund dieser Wünsche vorgenommene Umarbeitung der Entwürfe, die vorläufige Abstimmung und Annahme der so sorgfältigst ausgearbeiteten Decrete, so daß man das Heranreifen und die Gestaltung der zum Beschluss erhobenen Glaubensentscheidungen mit eigenen Augen sieht. Ein herrlicher Commentar zu den Worten des hl. Lukas Apg. 15, 7 vom Apostelconcil, die in erhöhtem Maße von diesem Concil gelten: Cum autem magna conquisitio fieret. Wirklich durch einen wahren Schmelztiegel eingehendster, langwieriger Prüfung und Berathung haben die Glaubensdecrete jene Vollendung erlangt, in der wir sie jetzt besitzen. Beinahe über jeden Satztheil, jedes Wort hören wir die fein durchdachte Begründung der Berichterstatter. Als solche treten auf für die beiden Constitutionen vom katholischen Glauben und von der Kirche Christi die Erzbischöfe Simor von Gran und Leahy von Cashel in Irland, und die Bischöfe Gasser von Brixen, Martin von Paderborn, Pie von Poitiers, d'Avanzo von Calvi-Teano im ehemaligen Königreich Neapel und Zinelli von Treviso. ‚Ist es gestattet, schreibt Bellesheim in seiner Recension des vorliegenden Bd. im Lit. Handweiser 1890 Sp. 546, bei einer Schar so auserlesener Männer einen Vergleich zu ziehen, dann würde man wohl dem Brixener Fürstbischofe für beide Constitutionen die Palme zuerkennen. Seine Berichte über die Fassung oder Verbesserung des Schema der constitutio de fide (101 109 112 und sonst) sind wahre Musterbilder von philosophischer Schärfe und theologischer Durchbildung . . Diese Leistung allein müsste Gasser einen Platz unter den ersten Theologen unseres Jahrhunderts sichern'.

Im reichhaltigen Appendix treffen wir zuerst 16 von gelehrten Theologen vorbereitete Entwürfe (505—694), die dem Concil zur Berathung und Beschlussfassung vorgelegt werden sollten: zwei sind dogmatischen Inhaltes, wovon der erste die vorzüglichsten Wahrheiten der Offenbarung wider die Materialisten, Pantheisten und Rationalisten fixiert, erklärt, in Schutz nimmt, der zweite die Vorzüge, Eigenschaften, Rechte der Kirche genau bestimmt. Die andern Schemata beziehen sich mehr auf das kirchliche Leben und die Disciplin. Ueberaus interessante und gelehrte Anmerkungen derselben

Digitized by Google

Theologen begleiten diese Entwürfe als erläuternder Commentar. Leider kamen nur acht davon zur Verhandlung, und von diesen nur zwei und auch diese nur zum geringeren Theil zur endgiltigen Beschlussfassung, nämlich die de fide catholica und de Ecclesia Christi. Ferner enthält der Appendix summarisch die Acten der 89 Generalversammlungen, die vielen (38, Sp. 912—95) und überaus lehrreichen Postulate und Bittschriften der Bischöfe aus allen Theilen der Welt, die sie an das Concil und den Papst richten, um eine Entscheidung, Bestimmung, Abhilfe in den verschiedensten Anliegen zu erlangen. So verlangt der jetzt glorreich regierende Papst Leo XIII, damals Cardinal und Bischof von Perugia mit dem Card. Erzbischof von Neapel Riario Sforza die Verurtheilung des Ontologismus. An 195 Bischöfe stellen den Antrag, daß die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel als Glaubenslehre ausgesprochen werde. Armenische Bischöfe reichen ein Postulat ein de re militari et bello; andere wünschen die Empfehlung der Gesellen- und Vincentiusvereine usw. Wir finden auch viele Eingaben für und wider die Definition der Unfehlbarkeit. Daran reihen sich an 585 (Sp. 1005—1738) geschichtliche Documente, im Wortlaut oder wenigstens summarisch mitgetheilt, die sich auf die Vorbereitung und Zusammenberufung des Concils beziehen, die Einladungsschreiben, die Pius IX auch an die Schismatiker des Orients und die Protestanten hatte ergehen lassen, deren Beantwortung oder Abweisung, die Proteste, die sie veranlassten, die Noten der verschiedenen Regierungen, alle Schach- und Winkelzüge der Diplomatie gegen das Zustandekommen der Definition der Unfehlbarkeit des Papstes, die Actenstücke hinsichtlich der Promulgation und Annahme des Concils.

Dies der reiche Inhalt des mächtigen Bandes, woraus sich von selbst die Wichtigkeit desselben ergibt, und der Nutzen, den man daraus ziehen kann. Namentlich bietet er der Dogmatik, dem Kirchenrecht und der Geschichte reiche Ausbeute. Zunächst ermöglicht er dem Dogmatiker eine quellenmäßige ganz genaue und verlässliche Erklärung der zwei herrlichen vaticanischen Constitutionen de fide catholica und de Ecclesia, indem man in den beigegebenen Acten die Erklärung und Rechenschaft beinahe über jedes wichtigere Wort findet. Wir sind somit in der glücklichen Lage, den genauen Sinn der Worte, die Tragweite der Beschlüsse sicher zu bestimmen, was wir leider nicht so leicht und sicher können hinsichtlich der Decrete des Vienner, des vierten Lateran-, des Trienter Concils und anderer, weil uns die genauen und zuverlässigen Acten fehlen, denn die von Theiner herausgegebenen Aufzeichnungen Massarelli's über die Verhandlungen zu Trient

Digitized by Google

können doch nicht mit diesen Acten in Vergleich kommen. Für die Dogmatik sind ferner von weittragender Bedeutung die herrlichen Schemata über so viele mit dem Glaubensinhalte verwandte Fragen, die leider nicht zum Abschlusse gelangten, weil das Concil unliebsamer Weise in seinen Arbeiten gestört wurde. Da sie von den bedeutendsten Theologen der Neuzeit, namentlich von Franzelin und Kleutgen nach gründlichsten Studien und allseitiger Prüfung ausgearbeitet wurden, und durch gelehrte Anmerkungen, besser gesagt durch einen fortlaufenden Commentar, worin auf die meisten brennenden Streitfragen der Gegenwart Rücksicht genommen wird, erläutert werden, hat der Dogmatiker sichere Anhaltspunkte, wie diese Fragen nach der gesunden katholischen Lehre zu lösen sind. Wir machen namentlich aufmerksam auf eine kostbare Reliquie theologischen Scharfsinnes des Card. Franzelin über das schema constitutionis dogmaticae de doctrina catholica contra multiplices errores ex rationalismo derivatos (Sp. 1611—28).

Der Kirchengeschichte leistet dieser Band die wichtigsten Dienste: ohne ihn kann das bedeutendste kirchliche Ereignis dieses Jahrhunderts nicht gründlich und allseitig beschrieben werden. Alle anderen Actensammlungen treten, was Reichhaltigkeit und Vollständigkeit betrifft, weit hinter diese zurück. Es ist geradezu erstaunlich, was sich hier alles aufgespeichert findet, denn der Kleindruck durch mehr als 1200 Sp. hat geradezu ein unabsehbares Material verschlungen. Wir finden auf das sorgfältigste verzeichnet alles, was sich auf die äußere und innere Geschichte des Concils bezieht, namentlich die mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit geleisteten Arbeiten der Väter auf dem Concil (Sp. 69—497; 912—95; 1611—75). Mit Hilfe des Personenregisters ist man instand gesetzt, jede kirchliche oder weltliche Persönlichkeit in ihrem Verhältnisse zu dieser Kirchenversammlung zu zeichnen; und wer einstens eine Biographie Bismarcks, Beusts, Arnims usw. zu schreiben gedenkt, kann über die Beziehungen dieser Männer zum Concil ein verlässliches Capitel, weil auf Actenstücke gegründet, schreiben. Auch so manche Bischöfe wie der den Tirolern mit Recht unvergessliche Gasser, wie ein Feßler, Pie usw. treten auf Grund der hier reichlichst gebotenen Acten in das herrlichste Licht.

Auch das kanonische Recht kann hier viel lernen, besonders aus den Acten der Vorbereitung zum Concil und den ausführlichen wohl begründeten Gutachten der Consultoren. Wir heben besonders hervor das eingehende Votum des so hochverdienten damaligen Professors Hefele (Sp. 1087—1100): Quaenam sit aptior methodus sequenda in congregationibus generalibus,

Digitized by Google

quae sessionibus publicis praemitti solent, ut res citius absolvatur; und das des Kanonisten Sanguineti S. J. de jure proponendi in conciliis oecumenicis (1077—87). Nicht minder bieten nützliche und lehrreiche Aufschlüsse und Winke die bereits durchberathenen und in den Generalversammlungen dem Wesen nach angenommenen Entwürfe über die Bischöfe, Synoden, Generalvicare, über die Sedisvacanz bei Ableben der Bischöfe usw. sammt den wohldurchdachten Erläuterungen, die sie begleiten. Sind sie auch nicht zum Beschluss erhoben worden, zeigen sie doch die bei den römischen Congregationen maßgebenden Anschauungen.

Wollen wir nun kurz die Vorzüge des vorliegenden Bandes zusammenfassen, so zeichnet derselbe sich aus durch die Wichtigkeit und Reichhaltigkeit des gebotenen Materiales, ja auch durch Neuheit des Inhaltes, denn vieles finden wir hierin zum ersten Mal veröffentlicht; er zeichnet sich aus durch Zuverlässigkeit, denn sowohl Schneemann, der dieses so verdienstliche Werk begonnen, als auch Granderath, der es glücklich zu Ende geführt, sind eigens nach Rom gereist, um an Ort und Stelle durch möglichst ausgiebige Benutzung der Archive eine durch und durch glaubwürdige Sammlung herzustellen, deren Ansehen durch die Unterschrift des Can. Antonio Cani, Vorsteher des Archivs vom vaticanischen Concil: Concordat cum originali, vom 28. Juli 1885 (Sp. 500) bedeutend erhöht wird. Auch die Sorgfalt in der Correctur verdient alle Anerkennung und ist um so höher anzuschlagen, als der größere Theil des Bandes klein gedruckt ist, und viele Actenstücke in verschiedenen Sprachen gegeben werden. Das Personen- und Sachregister sind geradezu mustergiltig, die Ausstattung entspricht dem Werte des Werkes, der Preis (26 M. geb. 30) ist für einen solchen Band gewiss sehr billig. Und was haben die Herausgeber dafür? Während andere minder wichtige wissenschaftliche Unternehmungen vom Staate, von Akademien, Gesellschaften reichlichst mit Geld unterstützt werden, ist jenen derartiges nie zutheil geworden. Wie wir hören, sollen sie erst auf ein bescheidenes Honorar Anspruch machen können, wenn 1000 Exemplare abgegangen sind. Wie viele auch reich dotierte Bibliotheken wird es geben, die es anzuschaffen nicht der Mühe wert halten werden. Wie viele sogenannte Gelehrte werden nach wie vor Scandalchroniken, Flugblätter und Zeitungsartikel als wissenschaftliche, unumstößliche Quellen, wenn sie über das vaticanische Concil schreiben wollen, benutzen, dieses Quellenwerk aber nach hochwissenschaftlicher Manier vornehm ignorieren, weil es von Ultramontanen stammt, die keiner höheren Kritik fähig sind.

Hugo Hurter S. J.

Digitized by Google

L'Alsace et l'église au temps du pape Saint Léon IX (Bruno d'Egisheim) 1002—1054. Par le P. Pierre-Paul Brucker S. J. 2 tt. Strasbourg Le Roux et Cie., Paris Retaux-Bray 1889. XXXVI, 402 447 p. 8°.

Es ist die Eigenart wahrhaft großer Männer, daß sie durch die Detailforschung gewinnen, während Scheingrößen ohne moralischen Wert gerade durch die Beleuchtung der einzelnen Züge ihres Porträts den unverdienten Ruf am sichersten einbüßen. Nur ein ganzer, nach Idealen gebildeter Charakter ist in jeder Rücksicht achtungswert und erhaben. B. hat in seinem prachtvoll ausgestatteten Werke eine Specialstudie geboten über einen Mann, der die Sonde des Geschichtschreibers nicht zu fürchten hat. Das Pontificat Leos IX war hoch bedeutsam für die Reformbewegung des elften Jahrhunderts. Aber Leo ist mehr gewesen als ein thätiger, in alle Schichten des kirchlichen Lebens tief eingreifender Papst. Er war auch ein Heiliger, und eben dies verbürgt die Berechtigung seines Ruhmes.

B. legte seiner Arbeit naturgemäß die älteste Biographie Leos zugrunde. Es ist die Schrift des Archidiakons Wibert von Toul, der zu Bruno, dem einstigen Bischof dieser Stadt und späteren Papst Leo, in vertrautem Verkehr stand und sehr gut unterrichtet war. Diese Lebensbeschreibung wurde das erste Mal im Jahre 1615 veröffentlicht von Sirmond S. J., der letzte Druck findet sich bei Watterich, Pontificum Romanorum Vitae 1 (1862) S. 127—170. In dem ersten Bande der Sammlung Watterichs stehen auch die übrigen Hauptquellen für die Geschichte Leos IX. B. erwähnt 1, 369 die aus dem Anfang des zwölften Jahrhunderts stammende Hs. 24 der Bibliotheca Bongarsiana in Bern mit der merkwürdigen Aufschrift: Leonis papae Leucorum sedis episcopi a *Humberto* archiepiscopo Romae composita cum miraculis ejusdem. Hermann Hagen nennt das Ms. bereits in seinem Catalogus codicum Bernensium (Bern 1875) 24 n. 31[1]). Die Erörterungen B.'s zu Gunsten der Autorschaft Wiberts sind ja recht ansprechend. Indes Wibert ist längst als der Verfasser der Berner Hs. erkannt worden; so zB. bereits in der vierten Auflage der Geschichtsquellen Deutschlands von Wattenbach 2, 171 Am. 1.

Wenn B. 1, X seine fleißige Arbeit als eine Materialiensammlung zur Monographie Leos IX bezeichnet, so dürfte das

[1]) Vgl. 292 n. 19.

Digitized by Google

manchen Leser befremden. Denn das Ganze scheint durchaus nicht das Gepräge eines literarischen Magazins zu tragen. Das Leben des Papstes ist nicht blos mit einem hohen Grade von Ausführlichkeit behandelt — die Zeit vor seiner Erhebung auf den heil. Stuhl umfasst 1, 1—180, die Geschichte des kurzen Pontificates 1049—1054 etwa fünfhundert Seiten, dazu fünfzehn umfangreiche Anhänge —; es ist der gewaltige Stoff zumeist auch mit Sorgfalt gesichtet und in den Rahmen eines Lebensbildes gebracht worden. Trotzdem hat der Verfasser nicht so ganz Unrecht, wenn er sein Werk als Materialiensammlung betrachtet wissen will; denn die öfter wiederkehrenden seitenlangen Quellentexte (vgl. 1, 75 ff., 283 ff. usw.) rechtfertigen diese Beurtheilung. Doch ist die Charakteristik des Werkes damit nicht erschöpft. Es bietet allerdings oft genug den geschichtlichen Stoff ohne Verarbeitung, aber es verbindet damit in auffallendem Gemisch zum mindesten noch drei andere Arten der Behandlung eines historischen Gegenstandes. Es ist auch Darstellung, Polemik und vor allem der Ausdruck eines glühenden Localpatriotismus. Daß der Verfasser sich durch die Verquickung so weit abstehender Gesichtspunkte nicht wenig geschadet hat, dürfte wohl keinem gegründeten Zweifel unterliegen. Gar vieles hätte unter den Strich müssen, so sämmtliche Namen moderner Historiker und die Auseinandersetzungen mit ihnen. Es war dem Verfasser ein sichtliches Bedürfnis, mit den bösen écrivains allemands einmal gründlich Abrechnung zu halten; schade, daß seine Schöpfung dadurch einen Anstrich von Formlosigkeit erhalten hat. Anderes würde man, selbst wenn die hart mitgenommenen armen Deutschen es ebenso machen möchten, sehr gern ganz vermissen in einer Leistung, die doch mit dem Anspruch ernster Wissenschaftlichkeit auftritt. Hierher gehören nichtssagende, aus nationalen Tendenzen hervorgehende Nörgeleien, wie sie zu lesen sind beispielsweise 1, 94 Am. 1; 2, 51 f. Am. 2; 64 Am. 1; 200 Am. 2. Hierher gehört die lebhafte Auslassung gegen ‚atheistische oder protestantische Schriftsteller' (1, 290), die der erzürnte Verfasser im Laufe der Erzählung mit den Worten apostrophiert: Quelle folie! — Eh, messieurs, laissez donc . . B. wirft mit Recht dem P. Damberger vor, daß er öfter des Lobes allzu voll ist für Deutschland, soll wohl heißen für Baiern, daß dagegen sein Urtheil über Frankreich nicht wohlwollend genug sei. Ob B. nicht zuweilen durch das Gegentheil gefehlt hat? Ob seine geschichtliche Auffassung und Darstellung nicht angekränkelt ist durch Neigungen, die der Historiker beherrschen sollte, deren Abgang indes B. tadelt bei ‚gewissen Leuten, qui ne semblent point soucieux de *nos gloires locales*'. All diese Ergüsse nehmen

Digitized by Google

um so mehr Wunder, da doch Elsaß und dessen ‚Schwester' (2, 391) Lothringen nach dem geschichtlichen Verlauf wie nach ihrer Ethnographie deutsche Länder sind und somit auch der Held des Buches, Papst Leo IX, heute noch als das zu gelten hat, was er vor achthundert Jahren war, natione Teutonicus, wie die Quellen sagen. Mustergiltig ist eine derartige Geschichtschreibung schwerlich. Denn dasselbe Recht, mit dem B. den historischen Blick durch die Grenze seiner engen Heimat bestimmt und beschränkt, muss er jedem anderen Patrioten auch einräumen. Die nothwendige Folge wäre der leidigste Nationalismus in der Geschichtschreibung und einer Färbung der Thatsachen, durch welche die Wahrheit sicher nicht gewinnen würde. Die Geschichte sollte Gemeingut sein, und echte Geschichtswerke sollten einen gewissen noblen kosmopolitischen Charakter tragen. Aber das Werk B.'s konnte nur ein Elsässer schreiben, dem die vortrefflichen Principes de la critique historique des P. *De Smedt* S. J. praktisch nicht immer ganz geläufig waren.

Andere sachliche Bedenken hält Referent für angezeigt, vor der Hand zu unterdrücken. Es liegt ihm indes fern, mit den gemachten Aeußerungen die unleugbar großen Vorzüge und das Verdienst der Arbeit B.'s irgendwie schmälern zu wollen. Der Verfasser verfügt über eine bedeutende Kenntnis der einschlägigen Literatur, die deutsche nicht ausgenommen. Auch handschriftliches Material wurde herangezogen, selbst eine Grabschrift im Ms. 1806 der Pariser Nationalbibliothek ist ihm nicht entgangen; sie fand sich übrigens bereits gedruckt im Neuen Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde 1 (1876) 175 f. Sehr sachgemäß spricht B. über die Verhandlungen und Streitigkeiten betreffs der von Simonisten gespendeten Sacramente (1, 254; 2, 218 ff.; vgl. 123 Anm. 1), eine Frage, die kürzlich durch Professor Sdralek in schiefes Licht gerückt wurde [1]). Papst Leo IX war ebenso wie seine Vorgänger und Nachfolger von der Giltigkeit der Ordinationen usf. überzeugt, auch wenn diese von Gebannten und von Simonisten ertheilt wurden. In der Zeichnung der religiös-sittlichen Zustände des elften Jahrhunderts weiß B. den Fehler jener Schriftsteller, auch der zeitgenössischen zu vermeiden, welche in der damaligen Christenheit nur Schatten und gar kein Licht sehen konnten. Hefele [2]) hat für das zehnte Jahrhundert dasselbe geleistet, manchen dunklen Punkt aufgeklärt und die durch

[1]) S. das vorige Heft dieser Zeitschrift 87 ff. [2]) Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik 1, 227 ff.

Digitized by Google

Liutprand von Cremona allzu stark beeinflusste Darstellung des Cardinals Baronius berichtigt. — Für die Wahl und Rechtmäßigkeit Gregors VI sind die Bemerkungen von Kleinermanns, Der hl. Petrus Damiani S. 81 f., doch recht bemerkenswert. — Im Gegensatz zu der viel verbreiteten Anschauung, daß der Mönch Hildebrand sogleich bei seinem Erscheinen in Rom einen allmächtigen Einfluss ausgeübt und für seine fünf Vorgänger der entschiedene Rathgeber war, betont B. an der Hand der Thatsachen, daß dieser Einfluss Hildebrands unter Papst Leo IX nicht nachweisbar ist, daß Leo trotz des Widerspruches, den der Mönch von Cluny erhob, in wichtigen Angelegenheiten selbständig vorgieng, wie dies der spätere Gregor VII in eigener Person gelegentlich hervorhebt. Das Uebergewicht Hildebrands beginnt erst mit dem Pontificat Victors II[1]).

Vor allem muss das herrliche Bild rühmend anerkannt werden, das B. von Leo IX entworfen hat. Der große Papst war erfüllt von Begeisterung für die Reinheit der damals noch so tief danieder liegenden Braut Christi, der Kirche. Wiewohl selbst nicht Mitglied einer religiösen Genossenschaft (1, 61 und 393 ff.), sah er doch die Wiedergeburt der Kirche bedingt durch das Aufleben und die Entfaltung des Ordensgeistes, den er deshalb auch mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln zu fördern suchte. Leo entwickelte eine staunenswerte allseitige Thätigkeit in Italien, in Frankreich, in Deutschland[2]), gegenüber den Normannen und Griechen, die von jetzt an durch den Starrsinn ihrer Patriarchen dauernd dem Schisma anheimfielen. Aber Leo blieb bei aller Umsicht und zerstreuenden Arbeit, die seine verantwortungsvolle Stellung von ihm forderte, ein tief innerlicher Geistesmann, nicht abstoßend, sondern gewinnend und fesselnd. Sein vorherrschender Charakterzug war die Herzensgüte. Sie bestimmte den Wahlspruch all seiner Bullen: Misericordia Domini plena est terra — jene stets heitere Herzensgüte, welche, wie B. so schön sagt, gleichsam das Siegel Gottes ist auf der Stirn seiner Auserwählten. Was das göttlich schönste auf dieser Welt ist, das war Leo, ein liebenswürdiger Heiliger; so hat ihn Petrus Damiani schon genannt (1, 200; 2, 374). Sein Pontificat ist ein gewaltiger Schritt zur Umgestaltung der kirchlichen Verhältnisse, wie sie durch Gregor VII in umfassendster Weise durchgeführt wurde.

Emil Michael S. J.

---

[1]) Brucker 1, 249 f.; 2, 348 f. [2]) Das Itinerar der drei Reisen, welche den Papst über die Alpen führten, s. bei B. 2, 410 ff., das Verzeichnis seiner apostolischen Schreiben ebd. 432 ff.

Digitized by Google

Das Ausschließungsrecht (jus exclusionis) der katholischen Staaten Oesterreich, Frankreich und Spanien bei den Papstwahlen. Mit Benützung unpublicierter Acten des k. k. Haus-, Hof- und Staatsarchivs zu Wien, dargestellt von Dr. Ludwig Wahrmund. Wien, Comm. Hölder 1888. VI, 330 S. 8°.

Im Jahre 1872 brachte die in Florenz erscheinende Zeitung La Nazione eine Reihe von Artikeln, welche sich mit dem künftigen Conclave und namentlich mit dem sogenannten Ausschließungsrechte der katholischen Mächte bei der Papstwahl beschäftigten. Das liberale Blatt bezeichnete das sogenannte jus exclusionis als ein hochwichtiges Vertheidigungsmittel des Staates gegenüber ‚den so häufig vom päpstlichen Stuhle unternommenen Vergewaltigungen.' Der wesentliche Gedankengang jener Artikelreihe ist folgender. Wenn die Trennung der Kirche vom Staate eine Thatsache wäre, so würde das Ausschließungsrecht der Souveräne und Regierungen ein Widerspruch und eine Absurdität sein. Diese Trennung sei jedoch vorderhand ein bloßer Wunsch, dessen Erfüllung die römische Curie mit dem Aufwande aller ihr zu Gebote stehenden Mittel bekämpfe. Keine päpstliche Bulle könne aber den fundamentalen Theil der katholischen Lehre umändern, wonach das Wahlrecht der obersten Hierarchen durch göttliche Einrichtung dem Volke der Gläubigen zukomme. Die Ausübung dieses Rechtes sei vom Klerus dem Cardinalcollegium, vom Volke aber den Regenten der verschiedenen Nationen übertragen. Es wäre somit die Prätension, diesen wesentlichen Grundsatz der kirchlichen Gesetzgebung umzustoßen, nichts anderes als ein Attentat auf den Katholicismus selbst, und wenn der Papst solches anstrebte, begienge er damit eine Art Selbstmordversuch, zu dessen Verhinderung man sich zur praktischen Anwendung jener von altersher in der katholischen Kirche geltenden Theorie entschließen müsse, die in dem Satze gipfele: Licet resistere pontifici invadenti animas aut turbanti rempublicam. Da das Interventionsrecht bei den Conclaven ohne Zweifel den katholischen Nationen zustehe, welche es durch ihre Herrscher ausüben lassen, so sei es klar, daß auch Italien und das wiedererstandene deutsche Reich nicht von der katholischen Gemeinschaft ausgeschlossen werden könnten; beide besäßen bei dem nächsten Conclave dasselbe Veto-Recht, wie die anderen vier Staaten Oesterreich, Frankreich, Spanien und Portugal. Der König von Italien sei nach kanonischem Rechte (!) der legitimste Monarch der Erde, weil er durch die Stimme des Volkes erwählt worden sei, ‚jene Stimme, welche die Kirche als Basis jeden Rechts erkläre, und die ebenso bei der Wahl weltlicher Herrscher wie bei denen

Digitized by Google

der Päpste den Ausschlag gibt.' Zudem verdanke der König von Italien seine Krone nicht blos dem Votum Italiens, sondern speciell auch der Abstimmung und Acclamation des ehemaligen Kirchenstaates mit Einschluss der Stadt Rom, welche nach den Ueberlieferungen der Kirche die Grundlage jener Macht bilde, die über allen anderen irdischen Gewalten stehe. Hiernach repräsentiere der König von Italien für die Kirche die höchste weltliche Auctorität. Victor Emmanuel müsse also in seiner Doppeleigenschaft als Herrscher einer Nation von 25 Millionen und zugleich als Erwählter des römischen Volkes unbezweifelt den *ersten* Rang unter den Fürsten einnehmen, welchen bei der Papstwahl das Ausschließungsrecht gebühre.

Womöglich mit noch größerer Energie tritt die erwähnte Zeitung für das angebliche Recht des deutschen Kaisers ein, bei dem nächsten Conclave an der Exclusive zu participieren und zwar aus folgenden Gründen: Wenn es ausgemacht ist, daß das deutsche Reich ebensoviel Katholiken zählt, wie das gesammte Königreich Spanien und dreimal soviel als Portugal, so wird es auch wahr sein, daß der Monarch Deutschlands als oberster Delegierter seiner katholischen Völker das nämliche Recht besitzt, wie die genannten beiden Könige, im gegebenen Falle einer Abstimmung der im Conclave versammelten Cardinäle sein Veto entgegenzusetzen. Hier handelt es sich nicht um ein Sacrament oder um die Ausübung eines religiösen Actes, für die das persönliche Bekenntnis des römisch-katholischen Glaubens erforderlich wäre, sondern vielmehr um ein Mandat, in welchem dem gekrönten Bevollmächtigten nichts anderes obliegt, als den Willen seiner Auftraggeber auszusprechen; befanden sich doch unter den Wählern der früheren deutschen Kaiser die protestantischen Kurfürsten und der Gewählte war dennoch stets ein Katholik.

Statt einer Kritik dieses Wustes von historischem und kanonistischem Unsinn zu geben, weisen wir nur darauf hin, daß der große Wiener Juden-Moniteur, die Neue Freie Presse sich beeilte, in ihrem Morgenblatt vom 10. August 1872 (Nr. 2859) diese ‚neuen und im höchsten Grade interessanten Behauptungen' zu wiederholen mit der empfehlenden Bemerkung: ‚Gegen diese Argumentation des Florentiner Blattes läßt sich in der That nichts Erhebliches einwenden'.

In demselben Jahre 1872 erschien in München eine Schrift: ‚Ueber die Rechte der Regierungen bei Conclaven', als deren Verfasser der italienische Gesandte am baierischen Hofe Graf Greppi genannt wird (Archiv f. KR 28 [1872 II] S. LXIX), während der bekannte liberale P. Bonghi in der Nuova Antologia

Digitized by Google

Bd 21 u. 22) ein Reihe von Aufsätzen veröffentlichte unter dem Titel: Il conclave e il diritto dei governi. In Berlin, wo gleichfalls 1872 eine Schrift unter dem Titel: ‚Ein Wort über die Papstwahl' erschien (über die Verfasser siehe Archiv für Kirchenrecht aaO. S. LXX), hatte schon vorher Fürst Bismarck seine berüchtigte im Arnim-Process zu Tage getretene Depesche über die bevorstehende Papstwahl verfasst und an die Großmächte versandt. Diese jedoch scheinen das Ansinnen, sich in die Papstwahl einzumischen, zurückgewiesen zu haben. Man ruhte aber auf antikirchlicher Seite nicht. Theils um die Papstwahldepesche Bismarcks zu rechtfertigen, theils um die bevorstehende Reichstagswahl zu beeinflussen, wurde im Januar 1874 eine das Conclave betreffende Bulle Pius' IX Praesente cadavere veröffentlicht. Es stellte sich aber bald heraus, daß die deutsche Gesandtschaft beim italienischen Hofe sich durch eine Fälschung hatte dupieren lassen und die preußischen Officiösen erlitten den Schmerz, daß selbst der liberale P. Bonghi gegen diese grobe Documentenfälschung sich erhob. Trotzdem hat die gesammte officiöse Presse Deutschlands, selbst der Staats-Anzeiger bis zur Stunde ihren Lesern es vorenthalten, daß hier eine Urkundenfälschung vorliegt. (Vgl. Majunke, Gesch. des Culturkampfes. Paderborn 1886 S. 381.)

Alle diese Machinationen sanken aber in nichts zusammen, als im Februar 1878 das Conclave wirklich zusammentrat. Weder die italienische Regierung noch der damals allmächtige Kanzler des deutschen Reiches wagten es, die Freiheit der Papstwahl anzutasten. Trotzdem dauert in gewissen Kreisen das Bestreben fort, sich in diese rein kirchliche Angelegenheit einzumischen. Vom Fürsten Bismarck ist allerdings zur Zeit und wohl für immer nichts mehr zu besorgen, daß aber der Chef der italienischen Freimaurerregierung, Crispi, Neigung empfindet, das jus exclusionis anzuwenden, ist glaubhaft genug. Thatsache ist jedenfalls, daß schon vor mehreren Jahren ein von der italienischen Regierung bezahlter Gelehrter die italienischen Staatsarchive besucht hat, um dort die Geschichte der Conclaven zu studieren. Wie und in welchem Sinne diese Arbeit ausfallen wird, ist unschwer vorauszusagen.

Um so freudiger muss es begrüßt werden, wenn jetzt aus rein wissenschaftlichem Interesse die Frage des jus exclusionis bearbeitet wird, und das hat Herr Dr. Wahrmund in dem vorliegenden Werke versucht. Eine actuelle Bedeutung will der Verfasser selbst seiner Arbeit nicht beigemessen wissen. ‚Wenn der Auctor', sagt er in der Vorrede, in welcher die katholische Kirche als ‚die größte und ehrwürdigste Institution, die je auf Erden bestanden', bezeichnet wird, ‚wenn der Auctor schließlich die Ansicht vertrat, daß

Digitized by Google

dem jus exclusionis auch vom kanonischen Standpunkt die Bedeutung eines geltenden Gewohnheitsrechtes nicht abgesprochen werden könne, so geschah dies nur darum, weil ihm eine sorgfältige Erwägung aller in Betracht kommenden Momente unwillkürlich zu dieser Ansicht zu führen schien, keineswegs aber, um hieraus wieder weitere Consequenzen zu ziehen. Ob das jus exclusionis unter den gegenwärtigen Verhältnissen noch politischen Wert besitzt, ob es bei den Papstwahlen der Zukunft noch eine Rolle zu spielen berufen sein werde, das zu beurtheilen möge besserer Erkenntnis und tieferer Einsicht vorbehalten bleiben. Blos einige Sandkörner herbeizutragen für den gewaltigen Bau der Rechtsgeschichte, war das redliche Bemühen des Auctors und wenn dieses Bemühen Anerkennung finden sollte, sind alle Wünsche erfüllt, die er seinem Buche mit auf den Weg gegeben' (S. V—VI).

Dr. Wahrmund schildert zunächst die kanonische Gesetzgebung gegenüber den weltlichen Einflüssen auf die Papstwahlen (S. 1—27) und gibt dann eine eingehende Geschichte der wissenschaftlichen Bearbeitung des Exclusionsrechtes und der kunstvollen Theorien des achtzehnten Jahrhunderts über dasselbe (S. 28—43). Der zuletzt genannte Abschnitt ist entschieden der bessere; das Resultat des ersten Abschnittes, daß durch die päpstlichen Wahlgesetze die Exclusion als kirchliches Gewohnheitsrecht nicht verworfen sei, können wir nicht adoptieren. Gregor XV hat das Recht der Exclusion unzweifelhaft erwiesen, wie das Dr. Sägmüller in seinem vortrefflichen, soeben erschienenen Werke: Die Papstwahlen und die Staaten von 1447—1555 (Tübingen 1890) S. 29 ff. unwiderleglich dargethan hat.

Im dritten Abschnitt untersucht W. den Begriff der Exclusion. Er unterscheidet: normale Stimmenexclusion d. h. Ergebnis der Scrutinien und repräsentierte Stimmenexclusion oder Auctoritätsexclusion d. h. eine solche, welche auf der Auctorität der Excludierenden beruht, ohne daß es dabei auf ein Scrutinium angekommen ist. Hieraus hat sich dann mit der Zeit die weltliche Exclusion, auch Exclusions- oder Vetorecht genannt, entwickelt (S. 50). Nach dieser Darlegung geht W. dann zu demjenigen Abschnitt über, welcher als der eigentliche und der wertvollste Theil seiner Arbeit bezeichnet werden muss. Die Schilderung des weltlichen Einflusses auf die Papstwahlen am Ende des dreizehnten bis zum Beginne des sechzehnten Jahrhunderts (S. 50—62), woran sich dann eine sehr eingehende Darstellung der Conclaven von 1503 bis zum Jahre 1721 reiht (S. 62—189). Letzteres Jahr wurde gewählt, weil nach W. die Papstwahl von 1721 das erste Beispiel einer ‚formellen Exclusion' zeigt. Wir stehen nicht an, die Geschichte der

Digitized by Google

Papstwahlen wie sie W. gegeben hat, als eine recht fleißige und dankenswerte Arbeit zu bezeichnen. Auffallend für den Historiker ist freilich, daß W. mit Vorliebe secundäre Quellen benützt, während eine solche Arbeit, soll sie bleibenden Wert haben und neue Resultate liefern, durchaus auf die Originalquellen zurückgehen muss. So aber finden wir in den betreffenden Abschnitten nur die allergewöhnlichste Literatur verzeichnet. Daß dem Verfasser selbst ein so sehr mit dem Gegenstande zusammenhängendes und schon allein durch seine zahlreichen ungedruckten Quellen hervorragendes Werk wie Pastors Papstgeschichte gänzlich entgehen konnte, darf billig wundernehmen. Gegenüber einem solchen Mangel an Literaturkenntnis, wollen wir es nicht urgieren, daß dem Verf. auch die eingehende Abhandlung von Galland über die Papstwahl vom Jahre 1700 ebenso entgangen ist wie zahlreiche andere kleinere Arbeiten. Das Werk von Petrucelli della Gattina über die Conclaven ist von W. wohl etwas zu vertrauensselig benützt. Das zeigt sich bei Darstellung des Conclaves Pauls II (S. 57) und auch sonst; große historische Kenntnisse verräth es auch nicht, wenn der Verf. S. 59 von dem unnatürlichen Tode Papst Alexanders VI spricht, während doch jetzt durch authentische Documente festgestellt ist, daß von einer Vergiftung des Papstes nicht die Rede sein kann. Bei Darstellung des Conclaves Pauls IV rächt es sich, daß W. das wichtige Werk von Bromato nicht benützt hat. Näheres vergl. in dem oben citierten Werk von Dr. Sägmüller S. 213 f., wo überhaupt die gesammte einschlägige Literatur viel eingehender benützt und infolge dessen eine ganz bedeutend bessere Geschichte der Papstwahlen des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts gegeben ist. W. hat sich überhaupt etwas zu viel zugemuthet, indem er sämmtliche Conclaven von 1503 —1721 und dann von da an bis zur Gegenwart zur Darstellung bringen wollte; eine solche Arbeit hätte doch eingehendere Specialstudien erfordert.

Bevor W. auf die Conclaven seit 1721 eingeht, behandelt er im 6. Abschnitt die Entwicklung des Exclusionsrechtes (S. 189—218), dessen Ausübung von Jahre 1721 bis zur Gegenwart in dem folgenden Abschnitte geschildert wird (S. 218—234).

Im letzten Abschnitt untersucht W. die rechtliche Bedeutung des Exclusionsrechtes in der Gegenwart (S. 234—255). Er kommt dabei zu dem Resultat, daß die Exclusion, wenngleich anfangs einer rechtlichen Grundlage entbehrend, infolge der eine lange Zeit hindurch fortgesetzten gleichmäßigen Ausübung allmählich den Charakter eines Gewohnheitsrechtes erlangt hat (S. 241); es sei eine consuetudo contra (nicht praeter) legem (S. 247). Am Schlusse werden dann folgende Ergebnisse zusammengestellt:

Digitized by Google

1. Das Jus exclusionis ist ein den katholischen Großstaaten Oesterreich, Frankreich und Spanien an der Besetzung des apostolischen Stuhles zustehendes Gewohnheitsrecht, vermöge dessen diese Staaten befugt sind, in jedem Conclave je einen Candidaten vom Papstthum auszuschließen.

2. Die Ausübung dieses Rechtes erfolgt im Conclave selbst durch die von einem mit schriftlicher Vollmacht zu versehenden Cardinal abgegebene klare und unzweideutige, an eine bestimmte Form jedoch nicht gebundene Erklärung, von der Exclusionsbefugnis zu Ungunsten einer namentlich bezeichneten Person Gebrauch machen zu wollen.

3. In dem Wesen des Jus exclusionis als eines gegen die Wahl mißliebigen Pontificatscandidaten gerichteten Einspruchsrechtes liegt es begründet, daß von demselben nur so lange Gebrauch gemacht werden kann, als diese Wahl noch nicht perfect ist d. i. also bis zu jenem Momente des Scrutiniums, in welchem zuerst das Vorhandensein der kanonischen Zweidrittel-Majorität zu Gunsten eines bestimmten Candidaten in gesetzlicher Weise festgestellt erscheint (S. 251—252).

Des weiteren spricht der Verf. seine Meinung dahin aus, er müsse fast mit Bestimmtheit annehmen, daß, gleichwie die Exclusive in der Vergangenheit seitens keines einzigen Papstes als ein gravamen ecclesiae verdammt wurde, dies auch künftighin niemals geschehen werde. Und zwar nicht nur darum, weil die Kirche wohlerworbene Rechte zu achten, sondern auch weil sie die Vortheile stets zu schätzen wissen wird, welche mit jener scheinbaren Beschränkung verbunden sind. Wir sagen scheinbar, denn indem die Cardinäle im Conclave das Veto der katholischen Großmächte berücksichtigen, erwerben ja sie hinwiederum eben dadurch dem mit dieser Rücksicht erwählten Papste einen berechtigten Anspruch auf die so wichtige Anerkennung jener Mächte. Die kleine Unfreiheit der Mächte dient also nur dazu, daß der Gewählte mit um so größerer Freiheit die katholische Kirche regiere. Und damit ist wohl auch ein schönes und ethisches Moment verbunden, welches in sich wieder die Rationabilität der Exclusion verkörpert und dieselbe weit über die ehemalige kaiserliche Confirmation hebt. Es ziemt nicht dem Nachfolger des Apostelfürsten, welchen Christus selbst eingesetzt, an den Stufen des Thrones der Laiengewalt ein gnädiges Placet zu erbitten, aber es ziemt auch der Kirche nicht, ihr Oberhaupt ganz ohne die Theilnahme jener zu wählen, welche auf Erden dessen wichtigste Stützen zu bilden berufen sind. Darum sollen vor der Wahl, im engen Kreise des hl. Collegiums, in den abgeschlossenen Räumen des Conclaves, fern von der Neugierde und Mißgunst feindseliger Elemente, etwaige Meinungsverschiedenheiten

Digitized by Google

zwischen der Kirche und den katholischen Herrschern ausgeglichen werden, damit jeder Anlass zu späterer Uneinigkeit und Zwietracht im Schoße der Kirche noch im Keime getödtet werde, damit geistliche und weltliche Macht, die beide ja von Gott sind, in Friede und Eintracht zusammenwirken mögen bis ans Ende der Zeit' (S. 253).

Wir sind von der Ehrlichkeit und Reinheit der Absichten des Verfassers überzeugt, er möge uns aber auch gestatten, offen unsere abweichende Anschauung kurz auszusprechen. Der Grundgedanke des Verfassers von der Eintracht zwischen Staat und Kirche und von der Stütze, welche die katholischen Großstaaten dem Papstthum zu bieten vermögen, ist gewiss ein sehr schöner; schade nur, daß das Ideal hier von der Wirklichkeit sehr abweicht. Die Verschiebung der Bevölkerung, wie sie sich in den anderen Staaten vollzogen hat und in Verbindung damit die interconfessionelle moderne Gesetzgebung hat es dahin gebracht, daß es rein katholische Großstaaten nur mehr in einem sehr beschränkten Sinne gibt. Dazu kommt die große Wandlung, die sich allenthalben durch die Einführung der Verfassungen vollzogen hat. Die Garantien, welche die alten katholischen Herrschergeschlechter der Kirche boten, sind dadurch im wesentlichen weggefallen; die Kirche hat es jetzt weniger mit den Fürsten als mit den betreffenden Ministern zu thun, die einem häufigen Wechsel unterworfen und ihrerseits von den parlamentarischen, nur zu oft sehr wenig kirchlich gesinnten Majoritäten abhängig sind. Um die Sache praktisch zu veranschaulichen, weisen wir nur darauf hin, in welchem Sinne zB. die gegenwärtige, dem Atheismus zusteuernde französische Regierung das Exclusionsrecht ausüben würde. Von Vortheilen für die Kirche kann also in einem solchen Falle keine Rede sein, sondern nur von einem ganz gewaltigen Schaden. Was die vom Verf. betonte Anerkennung des neuen Papstes seitens der Mächte anbelangt, so handelt es sich bei den modernen Verhältnissen viel mehr um die Anerkennung seitens der wirklichen, treuen, durch die Bischöfe vertretenen Katholiken, als um diejenige der katholischen Großmächte, die ja wesentlich durch die Minister und zwar wie Frankreich zeigt zuweilen auch durch atheistische Minister vertreten sind. Wenn es sich, wie W. richtig bemerkt, für den Nachfolger des Apostelfürsten, welchen Christus selbst eingesetzt, nicht ziemt, an den Stufen des Thrones der Laiengewalt ein gnädiges Placet zu erbitten, so ziemt es sich ebensowenig, bei der Wahl des höchsten Kirchenoberhauptes gänzlich kirchenfeindlichen oder von kirchenfeindlichen, unberechenbaren parlamentarischen Majoritäten abhängigen Elementen einen Einfluss zu gestatten. Die Unfreiheit, welche die Ausübung der Exclusion seitens

Digitized by Google

dreier Mächte mit sich bringt, ist andererseits auch nicht so unbedeutend, wie W. meint: die Ausschließung dreier Candidaten kann unter Umständen und namentlich bei den gegenwärtigen eminent schwierigen Verhältnissen, das Resultat der Wahl sehr ungünstig bestimmen. Uebrigens können wir auch insofern die Ansicht Ws. nicht theilen, weil die Papstwahl einen rein geistlichen Charakter trägt, wie das noch neuerdings Dr. Sägmüller aaO. S. 41 sehr richtig betont hat. Was die Zukunft anbelangt, so erscheint uns jedenfalls die Vermuthung Ws., die Exclusion werde künftighin niemals von einem Papste als ein gravamen ecclesiae verdammt werden, etwas gewagt. Ob sich die Nothwendigkeit dafür herausstellen wird, das dürfte zunächst von der Haltung der sogenannten katholischen Großmächte abhängen. So viel ist sicher, daß wenn eine atheistische Regierung, wie sie das einst katholische Frankreich jetzt besitzt, es wagen sollte, sich in die Papstwahl einzumischen, die Kirche im Interesse ihrer Selbsterhaltung gezwungen sein würde, dies mit allen ihr zu Gebote stehenden Mitteln zurückzuweisen. Wir möchten aber glauben, daß nachdem der Versuch Bismarcks die Papstwahl zu beeinflussen, so kläglich gescheitert ist, sich sobald nicht ein besonnener Staatsmann finden wird, der Neigung empfände, sich eine ähnliche Niederlage zuzuziehen. Und andererseits wird bei der gegenwärtigen ausgezeichneten Zusammensetzung des hl. Collegiums sich schwerlich ein Cardinal finden, der es auf sich nehmen würde, die Exclusion auszusprechen. Unsere Ansicht geht dahin, daß infolge der modernen Entwickelung, welche theils eine Entfremdung der einst katholischen Staatsgewalten von der Kirche herbeigeführt, theils dieselbe in geradezu antikirchliche wie zB. in Frankreich umgewandelt hat, die Exclusion ihre Bedeutung in der Gegenwart verloren hat, ähnlich wie die früher übliche Betheiligung der katholischen Staaten an den allgemeinen Kirchenversammlungen, die ja schon 1869—1870 bei dem Vaticanum nicht mehr in Anwendung kam. Seitdem haben sich die kirchenpolitischen Zustände in dem Grade von den idealen Verhältnissen früherer Zeiten entfernt und verschlimmert, daß unter den gegenwärtigen Umständen die Ausübung der Exclusion eine Monstrosität sein würde, gegen welche die ganze katholische Welt Verwahrung einlegen müßte und würde.

Im Anfang gibt W. Auszüge aus den Acten des Wiener Staatsarchives betreffend die Papstwahlen in den Jahren 1534—1800. Diese bisher ungedruckten Actenstücke sind von bleibendem Werte und niemand, der sich mit der Papstgeschichte des sechzehnten, siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts beschäftigt, wird dieselben übersehen dürfen. Die reichen archivalischen Schätze Roms konnte W. für seine Arbeit nicht benützen.

Digitized by Google

Neuerdings hat indessen das k. k. Unterrichtsministerium ihm eine Reise nach Rom ermöglicht und als erstes Resultat derselben erschienen:

Beiträge zur Geschichte des Exclusionsrechtes bei den Papstwahlen aus den römischen Archiven von L. Wahrmund. Wien, Tempsky, 1890. 54 S. 8°. W. behandelt hier die Papstwahlen Innocenz' X und Alexanders VII und macht dann Mittheilungen aus bisher ungedruckten, sein Thema berührenden Abhandlungen des P. Ventura, der Cardinäle Albizzi und Lugo u. A. Indem er dann darauf eingeht, diese neue Literatur für die juristische Beurtheilung der Exclusiva in jener Zeit zu verwerten, kommt er besonders auf die Frage, ob in der Papstwahlbulle Gregors XV und Urbans VIII ein klares Verbot des Exclusionsrechtes enthalten sei, wie das Dr. Sägmüller behauptet. Es würde uns zu weit führen, auf diese Streitfrage einzugehen; der genannte Tübinger Gelehrte wird wohl nicht ermangeln, sich mit Dr. W. auseinanderzusetzen. Am Schlusse seiner interessanten Abhandlung sagt W. sehr richtig, daß er das Thema der weltlichen Exclusion noch keineswegs als abgeschlossen betrachte und daß er Sägmüller willig beistimme, wenn derselbe meine, daß zur gänzlichen Klarstellung derselben durch eingehende archivalische Forschungen noch mancher Beitrag werde geliefert werden können. Ob sich nun dadurch — so schließt W. — die Zweifel Sägmüllers und mancher Anderer bezüglich der gewohnheitsrechtlichen Bedeutung der Exclusion bestätigen werden, möge einstweilen dahingestellt bleiben; eine andere Vermuthung aber vollinhaltlich zu bestättigen ist für mich, der ich einen ganz beträchtlichen Theil vaticanischer Conclave-Acten in Händen hatte, nicht sowohl Pflicht des Dankes, als der Gerechtigkeit, ich meine jene Vermuthung Bonghis, daß durch die Erschließung der Archive des Vaticans das Ansehen der Conclaven sich nicht verschlimmern, sondern nur verbessern werde'.

Dr. L. Schäfer.

Handbuch der katholischen Liturgik von Dr. Valentin Thalhofer, päpstl. Hausprälaten, Dompropst und Professor der Theologie in Eichstätt. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. Zweiten Bandes erste Abthlg. (Theol. Biblioth. XIII). Freiburg i. B., Herder, 1890. VIII, 344 S. 8°.

Wir haben den ersten Band des hier genannten Werkes und die leitenden Grundsätze desselben seinerzeit ausführlich be-

Digitized by Google

sprochen[1]). In dem vorliegenden ersten Theile der speciellen Liturgik, den wir kurz zur Anzeige bringen möchten, wird eine Erklärung der Liturgie des hl. Meßopfers gegeben — ein Commentar, der sich durch eingehende Berücksichtigung der Entstehungsgeschichte der Riten des anbetungswürdigen Mysteriums, sowie durch gebürende Bezugnahme auf die in anderen, nichtrömischen Liturgien der katholischen Christenheit befindlichen homogenen Elemente in hervorragender Weise auszeichnet. Gihr hat in seiner vortrefflichen Meßerklärung das geschichtliche und archäologische Moment bekanntermaßen etwas zu wenig betont; während das dogmatisch-theologische Moment mit all seiner Stärke in den Vordergrund tritt. Thalhofer behandelt die dogmatischen Fragen seinerseits nur kurz, da diese dem Wesentlichen nach bereits im allgemeinen Theile zur Sprache gekommen.

Auch dem erbaulich ascetischen Moment hat der Verfasser weniger, als man nach den Angaben im Bd I S. 9 erwarten konnte, Rechnung getragen. Allein er sah sich offenbar genöthigt, den vorgefaßten Plan zu beschränken, um das volle Gebiet der speciellen Liturgik (Meßopfer, Stundengebet, Sacramente und Sacramentalien und Kirchenjahr) in einem Bande unterzubringen. Ueberdies mochte das Werk von Gihr, das in demselben Verlage erschien und neben Thalhofers Liturgik einen Theil der ‚Theol. Bibliothek' bildet, dem Verfasser als hinreichende Ergänzung seines compendiös gehaltenen Commentars erscheinen. Zu begrüßen wäre es, wenn diese Beschränkung des ersten Theiles dem Abschnitt über das Stundengebet zugut käme, denn auf diesem Gebiete ist in neuerer Zeit in der That wenig Brauchbares geleistet worden. Muß sich ja jeder Commentar des Breviers, der nicht auf gründlichem Studium der Geschichte des Officiums beruht, als eine leichtgeschürzte Hypothese, eine mehr oder minder geistreiche Theorie erweisen, die sich schließlich jeder Priester zum Zwecke seiner persönlichen Erbauung nach Gutdünken selber ausspinnen kann.

Die großen Vorzüge, welche nach einstimmigem Urtheile der Kritiker die früheren Theile des Werkes zieren, kehren auch in dem vorliegenden wieder. Auch die Methode ist dieselbe geblieben, indem für die kurzen summarischen Darlegungen, also für das was besonders belangreich erschien, größere, für die näheren, detaillierten Erörterungen kleine Lettern verwendet wurden. Ueber-

[1]) Diese Zeitschr. 13 (1889) 319 ff. vgl. auch eine Besprechung im ‚Katholik' 1888 II 534.

Digitized by Google

aus wohlthuend berührt die warme, weihevolle Stimmung, die durch das Buch weht. Sie läßt erkennen, daß der Verf. alles selbst durchlebt und nur die reife Frucht langjähriger Betrachtung und sorgfältig ausgearbeiteter Lehrvorträge wiedergegeben hat.

Die Einleitung handelt über Begriff und Eintheilung der speciellen Liturgik. Das Thema der ersten Abtheilung, die Liturgie des hl. Meßopfers (die drei übrigen Abtheilungen wurden oben genannt) wird in zwei sehr ungleichen Abschnitten dargeboten.

Der erste von beiden, S. 3—38, erörtert in fünf Paragraphen die wichtigeren Namen der kirchlichen Opferfeier, das Wesen und die centrale Bedeutung des hl. Meßopfers, die Früchte desselben und ihre Zuwendung im allgemeinen, die Zuwendung der Opferfrüchte in der Pfarr- und Convent-Messe im besonderen, und endlich die entferntere und nähere Vorbereitung des Celebrans auf die Opferfeier. In § 3, über das Wesen und die centrale Bedeutung des hl. Meßopfers, hält der Verf. die von P. Stentrup (Soteriologia, Oeniponte 1889) bekämpfte Theorie vom himmlischen Opfer aufrecht, geht aber auf eine meritorische Erwägung oder Entkräftung der erhobenen Gegenargumente nicht weiter ein (S. 9). Auch verwahrt er sich ausdrücklich dagegen, daß die von ihm vertretene Ansicht, wornach das hl. Meßopfer als ‚Opferact des gottmenschlichen Mittlers der Krystallisationskern ist für alle übrigen Handlungen, für das Stundengebet, für die Liturgie der Sacramente und Sacramentalien, in welchen der im heiligen Meßopfer aufsprudelnde und durch alle Zeiten fortströmende Lebensquell des einen Kreuzopfers nach Christi und seiner Kirche Anordnung übergeleitet wird auf die freie und unfreie Creatur' (S. 10), mit der von P. Stentrup (aaO. II 522 ff.) bekämpften Auffassung des Catharinus identisch sei.

Der zweite Abschnitt ‚Erklärung der jetzigen römischen Meßopferliturgie' gibt zunächst eine Anzahl einleitender Notizen über die Geschichte der Meßliturgie und deren Erklärungsweise (§ 7 S. 39—54). Der Auctor verfügt über die Literatur bis auf die allerneueste Zeit und gibt von der ambrosianischen, mozarabischen und orientalischen, insbesondere der sogenannten Chrysostomus-Liturgie, eine so bündige und klare Darstellung, wie man sie in dieser Kürze und Vollständigkeit anderswo vergebens suchen dürfte. Zur Vervollständigung der Literaturangaben bezüglich der Meßerklärung im Mittelalter erlauben wir uns, auf eine bisher wohl nicht beachtete Handschrift des Benedictinerstiftes St. Peter in Salzburg aufmerksam zu machen, cod. a. IX, 11. Aus dem an gediegenen liturgischen (zum Theil unedierten) Werken so reichen zwölften

Digitized by Google

Jahrhundert stammend, bietet er, ähnlich dem für das Brevier wichtigen Reichenauer Codex A. LX. der Großh. Hof- und Landesbibliothek zu Karlsruhe, sehr interessante historische und exegetische Notizen.

In den Bemerkungen über die ambrosianische Liturgie heißt es auf S. 40 . . ‚dann folgt wenigstens an Sonn- und Festtagen die erste Lection aus dem Alten Testament und der zugehörige Psalmellus'. Statt ‚Sonn- und Festtagen' sollte es heißen: im feierlichen Hochamt, da auch die Privatmessen zu Mailand nur zwei Lectionen haben, Epistel (apostolus) und Evangelium, während der propheta oder die Lection des A. T. ausfällt; nur an gewissen Ferialtagen wird letztere auch in der Privatmesse gesagt. Das Pacem habete (S. 40 unten) ist blos ein Gruß zum Abschied der Katechumenen und als Begrüßungsformel zu Anfang der Missa fidelium geblieben; in ersterem Sinne soviel als Ite in pace; den Gläubigen gegenüber als Gruß und Segenswunsch. Aber schwerlich ist es der Rest des ‚an dieser Stelle . . ursprünglich gegebenen osculum pacis'. Denn der Friedenskuss wurde im Ambrosianischen Ritus seit ältester Zeit erst bei den Worten Offerte vobis pacem gegeben, welche nach dem Embolismus (Oration Libera) und dem Gebete Pax et communicatio Domini N. J. Christi am Schlusse des Kanon gesungen wurden, wie wir uns durch Vergleich der ältesten Handschriften der Bibliotheca Ambrosiana zu Mailand selbst überzeugen konnten.

Auf S. 42 steht: ‚Die neueste Ausgabe des mozarabischen Messbuches erschien von Cardinal Lorenzana besorgt in Rom 1804 unter dem Titel Missale gothicum'. — Uns liegt folgende Ausgabe vor: (Missale gothicum vel) Missæ gothicæ et Officii muzarabici dilucida expositio a Franc. Antonio Lorenzana, Archiep. Mexic. etc. . editio novissima jussu et approbatione Illmi D. Santos ab Arciniega Vicarii capitularis. (Ad usum percelebris sacelli muzarabici in alma ecclesia Toletana.) Toleti, typis Severiani Lopez Fando et filii 1875. Kleinfolio, Roth- und Schwarzdruck.

Der in der Erklärung der römischen Messfeier zur Behandlung kommende Stoff wird in fünf Hauptstücken erörtert. 1. Die Katechumenenmesse oder die öffentliche und gemeinsame, vorwiegend didaktische Vorbereitung auf die Opferfeier. 2. Ritus der hl. Messe als Oblation und Opfer. 3. Ritus der hl. Messe als Opfermahl (Communion). 4. Schluss der eucharistischen Opferfeier. 5. Von den verschiedenen Arten der Messen, sowie von den Stunden und der Zahl ihrer Feier. Jedes dieser Capitel theilt sich naturge-

Digitized by Google

mäß wieder in eine Reihe von Paragraphen, worin die einzelnen Theile — Riten oder Gebetsformulare — der hl. Synaxis erläutert werden. Hervorzuheben ist auch hier wieder die ungewöhnliche Vertrautheit des Verfassers mit der gesammten liturgischen Literatur und sein tiefes Verständnis der hl. Riten. Der Commentar ist, wie es seine Gründlichkeit bedingt, durchweg grammatisch-historisch gehalten, dabei aber die auf das gesammte Erlösungswerk gehende mystische Deutung, welcher man im ganzen Mittelalter' — doch hauptsächlich erst seit Symphosius Amalarius — begegnet und die auch aus inneren Gründen eine gewisse Berechtigung hat, keineswegs übersehen. Bezüglich einzelner Punkte wird der Leser freilich seine eigene Ansicht nach wie vor behalten, wie denn der Verfasser ja auch weit davon entfernt ist als allein maßgebend aufzutreten.

In dem Abschnitte über die Sequenzen haben wir uns manches mit dem Blaustift angemerkt und mit großem Fragezeichen versehen. Zu § 21 über das Evangelium (S. 117—122) hätten die lehrreichen Aufsätze des P. Bonifatius Wolff O. S. B im Mainzer ‚Katholik'[1]) hervorragende Dienste geleistet. — Sehr interessant, in mancher Beziehung neu und im guten Sinne originell ist das, was Thalhofer über den liturgischen Pronaus S. 123 ff. sagt. Dieser Gegenstand hätte um so ausführlicher behandelt werden dürfen, als die vom Verfasser citierten in verschiedenen Zeitschriften zerstreuten Arbeiten nicht jedermann zugänglich sind.

Während in den die hl. Wandlung und die Gebete nach dem Consecrationsact behandelnden §§ 32 und 33 die dogmatische Frage nach dem Opferact in der Consecration und dessen Wesen nur kurz berührt und für ausführlichere Belehrung auf den ersten Band verwiesen wird, findet dagegen das vielumstrittene Epikleseengebet und der sanctus Angelus eingehende Erörterung und nebenbei Verwertung für die Theorie vom ‚himmlischen Opfer'. Unter dem ‚Engel' versteht der Verfasser den hl. Erzengel Michael.

Beim Dankſagungsgebet oder dem Gesange der drei Jünglinge im Feuerofen hätte die hervorragende Stellung, welche dieser Hymnus in der Symbolik der altchristlichen Kirche, insbesondere in den Katakomben einnimmt, betont werden können. Bietet ja diese Symbolik die Erklärung, warum der Priester, nomine Ecclesiæ betend, für den Triumph der Kirche über ihre Dränger und für das siegreiche Hervorgehen aus dem Feuer der Verfolgung und Läuterung dankt; Grund und Unterpfand des Sieges

[1]) Jahrgang 1884 Juni bis October (I 644 bis II 405): ‚Das Evangelium in der Liturgie'.

Digitized by Google

ist in der leiblichen Gegenwart Christi zu suchen. — Auf S. 331 hätte die Angabe des sonst sehr zuverlässigen Micrologus de ecclesiasticis observationibus, daß Alkuin auf Bitten des Bonifatius ‚solche Votiv-Mess-Formulare verfasst habe', schon wegen der chronologischen Schwierigkeit mit einem Fragezeichen versehen werden sollen, da bekanntlich eine Verwechslung des (geistlichen oder leiblichen) Bruders Alkuins mit dem Apostel Deutschlands vorliegt[1]).

Wir haben nur noch einen Wunsch: Möchte die Fortsetzung oder die zweite und Schluss-Abtheilung des zweiten Bandes nicht zu lange ausstehen.

Fassen wir unser Urtheil zusammen. Eine so lebensfrische Erklärung des hl. Messopfers und verständnisvolle Betonung der kirchlichen Vorschriften und Rubriken wie sie hier geboten wird, — rubricistische Treue bei aller Achtung vor gesetzmäßigen Gewohnheiten — muss jeder Priester als einen geistigen Schatz begrüßen, der ihm für sein eigenes wie für das Bedürfnis der ihm anvertrauten Seelen stets ‚Neues und Altes', insbesondere aber die Mittel nahelegt, das λειτον ἔργον oder λειτουργεῖν mit weihevollerer Stimmung und mit verständnisreicherer Innigkeit zu vollbringen.

Maredsous. Suitbert Bäumer O. S. B.

The church of Scotland past and present, its history and its relation to the law and the state, its doctrine, ritual, discipline and patrimony edited by R. H. Story. 2 vols. London. Mackenzie. XLII, 558 p.

Diese nach einem ganz neuen Plane gearbeitete Kirchengeschichte Schottlands, von der bisher die zwei ersten Bände erschienen sind, welche die Geschichte Schottlands bis zum Jahre 1688 behandeln, kann nur mit Freuden begrüßt werden, einmal wegen der trefflichen Gliederung und Gruppierung des Stoffes, dann wegen der selbständigen und geistreichen Auffassung, welche überall zu Tage tritt, zuletzt wegen der ruhigen Objectivität und Unparteilichkeit. Campbell und Rankin, die Verfasser der beiden Bände, gehen von dem richtigen Gedanken aus, sich auf den Standpunkt der leitenden Persönlichkeiten zu stellen, sie nach den zu ihrer Zeit

[1]) Vgl. darüber *Varin*, Des altérations de la Liturgie Grégorienne en France, avant le XIIIe siècles, erschienen in den Mémoires de l'Académie des inscriptions. Ire série tom. II p. 577—668.

Digitized by Google

herrschenden Grundsätzen zu beurtheilen, neben den Fehlern ihrer religiösen Gegner auch ihre Vorzüge hervorzuheben, und nicht blos protestantische Schriftsteller zu citieren, sondern auch katholische zum Worte kommen zu lassen. Unsere Leser werden es uns Dank wissen, wenn wir einige Stellen aus diesem Werke anführen.

‚Die Darlegung des Systems und Organismus, heißt es S. 401, ist oft versäumt worden; und doch können wir der Geschichte der Kirche vor der Reformation nicht gerecht werden, wenn wir keine klare und umfassende Darstellung ihrer wunderbaren inneren Organisation besitzen; denn ihre Schwächen waren hauptsächlich moralische und persönliche. Die Wirksamkeit eines der geheimen und mächtigsten Beweggründe, welche den plötzlichen Zusammensturz der Kirche im Jahre 1560 herbeiführte, können wir nur verstehen, wenn wir im einzelnen die Natur, die Ausdehnung, die Zunahme des Kirchenvermögens kennen lernen, welches eine so große Versuchung war für die unruhigen und habsüchtigen Barone und Lairds, die klug genug waren einzusehen, daß eine kirchliche Revolution ihnen reichliche Gelegenheit zur Plünderung und Schmälerung der Gewalt der Prälaten böte. Es ist wahr, diese Auffassung zerstört einen Theil der Vergoldung der reformierten Kirche; aber es ist doch besser, streng unparteiisch zu sein und ein wahres Bild der Kirche zu entwerfen, welche die Kirche unserer Vorväter und nicht blos die Kirche Roms gewesen. Wir würden es nicht gerne sehen, wenn unsere guten Eigenschaften vergessen oder lächerlich gemacht würden, während unsere Fehler übertrieben und angenagelt werden‘.

In der That konnte sich die Kirche Schottlands am Vorabend der Reformation einiger Prälaten rühmen, gleich ausgezeichnet durch hohe Begabung und Tugend, wie Robert Reid, Alexander Myln, David Panter, James Beaton (vgl. Forbes-Leith, der für seine Behauptungen protestantische Gewährsmänner anführt, Narrative of Scottish Catholics p. 6). Von Cardinal Beaton, welchen die Reformatoren durch Meuchelmord aus dem Wege schafften, sagt Rankin: ‚Trotz aller seiner Fehler war Beaton der größte Staatsmann Schottlands in diesem Zeitalter; seine Ermordung, welche den Weg für den Umsturz der Kirchenverfassung bahnte, war vom patriotischen und bürgerlichen Standpunkte aus betrachtet, ein unersetzlicher Verlust‘ (p. 404). Ueber die Mörder des Cardinals, welche im Schlosse von St. Andrews 14 Monate lang der französischen Belagerungsarmee widerstanden bis August 1547, wird bemerkt: ‚Sie waren eine Rotte verzweifelter und gemeiner Menschen: man kann kaum wahres christliches Mitleid mit John Knox fühlen, der mit solchen Menschen gemeinsame Sache machte;

Digitized by Google

daß er mit ihnen bis 1549 auf den französischen Galeeren schmachten mußte, war eine nicht ganz unverdiente Strafe'.

Der Verfasser urtheilt im allgemeinen weniger scharf über Knox, als Skelton in seiner Biographie Maitlands; über sein Betragen gegen die Königin äußert er sich also: ‚Die Roheit in Behandlung der Königin kann man gar nicht vertheidigen, sie beruht auf der Annahme einer göttlichen Sendung von seiner Seite und einer dünkelhaft vermessenen falschen Darstellung der Messe als Götzendienst. Einer der feinsten Züge im Charakter der Königin ist ihre Consequenz und Festigkeit im Bekenntnis ihrer Anhänglichkeit an die alte Kirche, obgleich die Versuchung so nahe lag, ihre Gegner zu entwaffnen durch scheinbare Sympathie mit ihren Reformen. Auf der anderen Seite war die Unduldsamkeit der Gegner der Königin durch nichts zu rechtfertigen, als sie die gleiche Art des Gottesdienstes von ihr forderten, und infolge der Verweigerung der Zustimmung Marias sich zur Beschränkung ihrer königlichen Rechte befugt glaubten (p. 449). Die Stellen, in welchen die Verfasser zu Gunsten der alten schottischen Kirche, ihrer Bischöfe und Priester auftreten, ließen sich leicht vermehren; es fehlt natürlich nicht an anderen Stellen, welche weniger günstig sind.

Sehr lehrreich sind die Bemerkungen über die Ursachen der Reformation, welche wir im Auszuge mittheilen wollen; wir brauchen nicht hinzuzufügen, daß nicht alle gleich stichhaltig sind. Wir geben sie in derselben Reihenfolge.

1. Erbitterung und politische Gefahr infolge der Einmischung des Papstes in schottische Angelegenheiten.

2. Schottland litt gewaltig unter der zunehmenden Verderbnis so mancher Geistlichen, welche in Rom Beförderung suchten und daselbst geistliche Aemter und Pfründen um Geld kauften.

3. Der Cölibat führte zum Concubinat, und zur Verachtung des geistlichen Standes beim Volke.

4. Die Herabwürdigung der Schwestern und Töchter des Kleinadels zu Maitressen des Klerus (namentlich des höheren) weckte Gefühle der Rache.

5. Erbitterung des hohen Adels, weil unter Jacob V die Civilgewalt fast ganz in den Händen des Klerus war.

6. Die strengen Ehegesetze; eine Verbindung zB. innerhalb des achten Grades konnte nur durch Dispensation erlangt werden, die oft sehr beschwerlich und kostspielig war und zu Streitigkeiten und Fehden führte.

7. Die an den Klerus zu entrichtenden Erbschaftssteuern.

8. Der sehr drückende Zehnte, der oft auf andere Gegenstände als Boden-Erzeugnisse ausgedehnt wurde.

Digitized by Google

9. Verleihung der einträglichsten Pfründen an Bastardkinder des Königs und des hohen Adels.

10. Erwerbung mancher Pfarreien durch die Klöster, welche schlecht besoldete untaugliche Priester anstellten.

11. Zu häufige Anwendung der kleineren und größeren Excommunication, besonders wegen Nichtzahlung der Kirchensteuer, was zur Verachtung der kirchlichen Censuren führte.

12. Die Verurtheilung der Ketzer zum Feuertod, der Abscheu des Volkes gegen diese Strafe.

13. Die strengen Verordnungen der Concilien vom Jahre 1549, 1552, 1559, welche nach Bischof Leslies Urtheil viele schwache Priester den Reformatoren in die Arme trieben.

14. Die ungeheuern Reichthümer der Kirchen waren eigentlich nicht ein Grund der Schwäche der Kirche, wohl aber die Hauptursache der Angriffe auf die Kirche seitens des hohen schottischen Adels, welcher Maßregeln zur Unterdrückung der Kirche traf. Manche waren Reformer, weil sie die alte Zucht und Reinheit wieder herstellen wollten, die meisten waren Reformer in der Hoffnung auf Beute (p. 419).

P. Forbes-Leith (Narrative p. 8) macht folgende Fälle namhaft, welche zeigen, wie tief der Klerus gesunken war, da er nicht einmal zu protestieren wagte. Jacob V bestellte seinen Bastardsohn Stewart, als er noch ein Knabe war, zum Bischof von St. Andrews; andere seiner unehelichen Kinder wurden den Klöstern von Holyrood, Kelso, Melrose, Coldingham und St. Andrews als Aebte oder Prioren aufgenöthigt. In Rom leistete man dem Könige Vorschub, weil man von ihm die Beschützung der Geistlichkeit erwartete. In vielen Diöcesen Schottlands war Nepotismus ganz an der Tagesordnung, die Hepburns, die Gordons und andere altadelige Familien hatten nacheinander die Bischofstühle gewisser Diöcesen inne.

Der weltliche Sinn, die Verschwendung und Sittenlosigkeit dieser adeligen geistlichen Herren, welche vielfach die Laster der Laien überboten, gaben den Predigern der neuen Lehre Anlass, gegen die Sünden der Geistlichen, gegen die Gleichgiltigkeit und Sorglosigkeit des kirchlichen Oberhaupts in Rom zu donnern. Die Politik der Päpste in der ersten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts (denn weiter reicht die Entartung des schottischen Klerus kaum zurück) war wie schon früher in England zum Verderben der Kirche ausgeschlagen. Hätten die Päpste den Königen zum Trotze die vom Volke gewünschten Reformen durchgeführt, und durch Bestellung von Visitatoren und Absendung päpstlicher Legaten sowie durch Abhaltung von Concilien dem Uebel bei Zeiten Einhalt gethan,

Digitized by Google

dann hätte die Reformation in Schottland nicht so reißende Fortschritte gemacht.

Auch in Schottland hatte die Reformation nicht ihren Grund in einer nationalen Bewegung, auch da wurde sie dem Volke aufgezwungen, das nicht nur auf dem Lande, sondern selbst in den Städten, ja sogar in der Hauptstadt Edinburgh noch lange am alten Glauben hing, was auch Rankin zugibt. ‚Die Vorstellung, sagt derselbe, das Volk sei so gut unterrichtet gewesen über die in der Schrift enthaltenen Wahrheiten, dasselbe habe die papistische Lehre verabscheut, ist weit entfernt historisch richtig zu sein. Die Leute waren zu unwissend, als daß sie die heilige Schrift hätten lesen, oder abstruse theologische Fragen hätten verstehen können, auf der anderen Seite hatten sie so wenig Respect für ihre Geistlichen, daß sie mit den Grundbesitzern sich gegen den Klerus vereinigten' (p. 428).

Die Habsucht, das Verlangen nach Freiheit und Unabhängigkeit, die Freude an Streit und Zank, Neugierde und andere unlautere Motive mögen manche in die Predigten der Reformer geführt haben, die später, wenn es ihnen freigestanden wäre, wieder in den Schoß der katholischen Kirche zurückgekehrt wären. Ein solcher Abfall vom reinen Evangelium, ‚eine Rückkehr zum Götzendienst' wurde jedoch durch das Drängen der Prediger gewaltig erschwert, welche nicht ruhten, bis sie die furchtbarsten Strafgesetze gegen die Katholiken im Parlamente durchsetzten. Wir können hier die weiteren Geschicke der katholischen Kirche in Schottland nicht verfolgen, ebensowenig auf die Geschichte der presbyterianischen Kirche näher eingehen und müssen deshalb auf Rankins Darstellung verweisen. Nur noch eine Bemerkung. In der Vorrede wird die Beibehaltung der schottischen Staatskirche also begründet: ‚So lange die presbyterianische Kirche auf ihrer nationalen Grundlage fortbesteht und mit der Zustimmung des Volkes ihre Lehre und ihr Kirchenregiment beibehält, so lange kann die römische Kirche keinen Anspruch darauf machen, ihre alte Stellung wieder einzunehmen und ihre frühere Auctorität wieder zu erlangen. Aber laßt die Staatskirche aufhören zu existieren . . dann wird die römische Kirche in den Augen der Welt ihre alte Stellung wieder einnehmen. Wenn die reformierte Kirche entstaatlicht (entfernt) wird, dann wird die nichtreformierte uneingeladen die offen gelassene Stelle einnehmen. Die jüngsten Uebertritte zur katholischen Kirche unter den Magnaten des Landes, die zweifellose Verbreitung des Romanismus unter den niedrigen Volksclassen zeigen, daß die römische Kirche, falls sie den leer gelassenen Platz ausfüllen wollte, auf die Sympathien und die Unterstützung seitens mancher Kreise hoffen dürfte' (p. XXVIII).

Digitized by Google

Hiernach hat die katholische Kirche selbst in Schottland eine große Zukunft. Werke wie das gegenwärtige sind überaus geeignet, mit manchen Vorurtheilen gegen den Katholicismus aufzuräumen.

Ditton Hall. A. Zimmermann S. J.

Cultur- und Sittengeschichte der italienischen Geistlichkeit im 10. und 11. Jahrhundert. Von Dr. phil. Albert Dresdner. Breslau, Koebner, 1890. XVI, 392 S. 8°.

Der Verfasser bemerkt im Vorwort seiner Arbeit richtig, daß die Erforschung gerade der geistigen und culturellen Entwickelung lange Zeit ‚ein wenig', besser gesagt: sehr bedeutend das Stiefkind deutscher Geschichtswissenschaft war. Diese Vernachlässigung scheint bei manchen Historikern grundsätzlich zu sein, so bei Treitschke, Lorenz, Alfons Huber. Ranke gibt den hohen Wert der Culturgeschichte zu, läßt aber thatsächlich das Leben der Völker fast aufgehen in Staatsactionen; ‚denn zu streiten ist die Natur des Menschen'[1]). Dresdners Unternehmen ist also an sich sehr lobwürdig. Es frägt sich, wie er seine Aufgabe gelöst hat.

Ohne sich auf eine Untersuchung des Begriffes ‚Culturgeschichte' einzulassen, begnügt er sich festzustellen, daß er diesen Begriff im weitesten Sinne fasse und unter demselben die Erforschung des gesellschaftlichen Lebens überhaupt in seinem gesammten Umfange nach dem zeitlichen Verlaufe wie nach dem ursächlichen Zusammenhange verstehe (S. 2).

Der Inhalt des Buches, der Gang der Darstellung und die Bedeutsamkeit des behandelten Stoffes sind gekennzeichnet durch die Capitelüberschriften: 1. Absicht und Methode. Geschichtliche Entwickelung. 2. Geistlichkeit und Kirche (die Simonie). 3. Richtungen und Gegensätze in der Geistlichkeit. 4. Geistlichkeit und Laienwelt. 5. Intellectuelles Leben. 6. Glaube und Aberglaube. 7. Sittliches Leben. 8. Wirtschaftliches Leben. 9. Aeußere Lebensgepflogenheiten. Ein Excurs über italienische Laienbildung im 10. und 11. Jahrhundert vertritt gegen Giesebrecht die Ansicht, daß die besseren Stände Italiens während dieser Zeit in der Regel einer wissenschaftlichen Bildung entbehrten, die etwa bis zur Lectüre des Vergil oder Horaz gegangen wäre.

Bei Würdigung eines Geschichtswerkes kommt es häufig nicht so fast auf die Prüfung der gebotenen Einzeldaten an, als auf

[1]) Weltgeschichte 8 I–², 4 f. Vgl. diese Zeitschrift 13 (1889) 385.

Digitized by Google

gewisse kritische Grundsätze, welche das Ganze beherrschen. Denn ein principieller Verstoß bei Behandlung geschichtlicher Materien kann unter Umständen verhängnisvoll werden für die Beurtheilung des vielleicht mit großer Mühe und mit anerkennenswertem Fleiße aus einer Unmasse von Details abgeleiteten Resultates. Nach D. ‚gestattet glücklicherweise die besondere Methode der Cultur- und Sittengeschichte, den Kreis, aus dem die Belege gegriffen werden können, weiter zu ziehen als dies anderwärts möglich ist'. Klarer drückt D. seinen Gedanken in dem unmittelbar folgenden Satze aus: ‚Während auf anderen Gebieten der Geschichtswissenschaft, so zB. in der Geschichte der Kunst, der Literatur, in der politischen Geschichte, die von den Quellen überlieferten Angaben vor allem auf ihre thatsächliche Richtigkeit geprüft werden müssen, tritt dies für die Sittengeschichte mehr in den Hintergrund. Für sie ist es nicht sowohl von entscheidender Wichtigkeit — oder ist es wenigstens nicht immer —, ob diese oder jene berichtete Thatsache sich wirklich so und nicht anders verhalten habe, sondern vielmehr, daß diese Thatsache überhaupt in dieser Form berichtet werden konnte, indem dadurch der Kreis erkennbar wird, innerhalb dessen sich das Gedanken- und Geistesleben der Zeit bewegte' (4 f.). Diese Auffassung hat viel Bestechendes. Die polemische Literatur des sechzehnten Jahrhunderts, obenan die Centurien, sind sicher ein Culturbild, aber nicht sowohl jener Personen und Zeiten, die sie zu schildern vorgeben als vielmehr ein Culturbild derer, die sie verfasst haben. Es sind Denkmäler für die Spaltung der Geister, Denkmäler der Parteileidenschaft, des Hasses, von dem die Schreiber erfüllt waren, und sie bleiben Denkmäler dieser Art, sollten sie auch die gröbsten Unwahrheiten enthalten, ja sie sind es dann erst recht, wenn die Entstellung des Thatsächlichen mit der Sicherheit tief innerster Ueberzeugung durchgeführt erscheint. In diesem Falle ist es allerdings vollkommen gleichgiltig, ob eine Unwahrheit mehr oder weniger unterläuft; es genügt, daß man überhaupt so schreiben konnte. So treu solche Werke aber durch ihr ganzes Gepräge die Autoren zeichnen, ebenso falsch ist ihr Bild, wenn es als der Ausdruck echter Geschichte angesehen wird. Es ist doch nur ein Zerrbild, wenn beispielsweise die Päpste ‚Teufelsköpfe' und ‚rotzige Rattenkönige' heißen oder bei Luther ‚lästerliche Buben und Gottesverächter, große, grobe Esel, Tölpel, Knebel, Rülze, Filze, Rangen, Klotze, Ploche, unvernünftige Narren, Teufelslarven und Putzen'. Literarische Leistungen dieser Güte haben eine hohe culturgeschichtliche Bedeutung, nicht zwar objectiv als Zeichnung der Cultur derer, von denen sie reden — in dieser Rücksicht wird der Be-

Digitized by Google

nützer zum mindesten mit größter Vorsicht zu Werke gehen müssen — als subjectiv, insofern sie das Gedanken- und Geistesleben einer Partei widerspiegeln.

Beides vermengt Dresdner. Daher ist seine Behauptung in der Allgemeinheit und Unbestimmtheit, mit der er sie vorträgt, unrichtig. Dieses Vorwurfes enthebt ihn auch das matte, unerklärt gebliebene Zusätzchen nicht, daß für den Sittenhistoriker die Prüfung einer Quelle auf ihre Wahrheit ‚wenigstens nicht immer' von entscheidender Wichtigkeit sei. Dieses ‚nicht immer' war näher zu bestimmen. *Der Satz Dresdners ist die Formel für einen fundamentalen Irrthum des Culturhistorikers.*

War bisher die Erforschung der geistigen und culturellen Entwickelung das Stiefkind deutscher Geschichtswissenschaft, so läuft bei derartigen kritischen Grundsätzen dieses Stiefkind Gefahr, obendrein noch in ungebührlichster Manier mißhandelt zu werden. D. bringt in den meisten Fällen die Quellentexte, gleichviel ob sie wahr oder falsch sind, nicht als Beleg für die Sinnesart der Schreiber, sondern mit unverkennbarem Hinweis auf den objectiven Inhalt des betreffenden Berichtes. S. 12 f. beispielsweise soll ein Ueberblick über ‚die geschichtliche Entwickelung, über den italienischen Geist' seit dem neunten Jahrhundert geboten werden. Es ist die Rede von der Rohheit des Zeitalters, die sich ‚am deutlichsten zeigt in der gleichgiltigen Grausamkeit der Strafen, die man über den Feind verhängte'. Dann heißt es: ‚Gregor VII wurde nachgesagt, er habe seine Feinde in einem auf allen Seiten mit Nägeln gespickten Kasten gesperrt und sie so zu Tode gefoltert'. Daß Gregor dem VII dies von seinen grimmigsten Gegnern nachgesagt wurde, ist weder ein Beweis für die ‚Rohheit' des Papstes noch für die Grausamkeit des Zeitalters im allgemeinen, sondern lediglich ein Beweis für die ‚Rohheit' und Unwahrhaftigkeit seiner Widersacher, denen alles daran lag, den verhaßten Hildebrand in der Oeffentlichkeit moralisch zu vernichten. Nach ähnlichen Grundsätzen handelten Voltaire und seines Gleichen: man müsse nur frisch und frech lügen, etwas bleibe ja immer hängen. Culturbilder sind das sicher, nur nicht für das, was sie darstellen, sondern für die Geister, durch welche sie geschaffen wurden. ‚Und wenn auch, fährt D. fort, Benos Angabe, daß ein gewissenloser Mann, Gerhard, als Helfershelfer Hildebrands in dreizehn Jahren sechs römische Päpste . . durch Gift aus dem Leben geschafft habe, gewiß unwahr ist, so ist es doch schon bezeichnend, daß der Cardinal eine solche Behauptung meinte aufstellen zu dürfen, daß er also hoffen konnte, sie werde Glauben finden' (13). Auch das ist nach D. ein Beleg für die Grausamkeit

Digitized by Google

der Zeit. Der methodische Fehler liegt am Tage. Daß ‚der Cardinal eine solche unwahre Behauptung meinte aufstellen zu dürfen', ist ja ohne Zweifel bezeichnend, aber wiederum nicht für die Grausamkeit seiner Zeit, sondern für den Charakter der Schriftstellerei Benos und für die Berechtigung der Behauptung Wattenbachs, das von Beno fabricierte sogenannte Leben Gregors VII sei eine leidenschaftliche Schmähschrift, voll der gemeinsten Schimpfreden, sie wimmle von Lügen und Fabeln dermaßen, daß man nur mit der äußersten Vorsicht einigen Nutzen für die Geschichte daraus ziehen könne (GQ. 2^5, 202); sie ist bezeichnend für die Eigenart der zeitgenössischen Polemik und der ‚Quellenuntersuchungen antigregorianischer Autoren', die sich nach Mirbt und Sdralek[1]) durch ihre Kritik angeblich so vortheilhaft abheben von dem ‚Missbrauch der Geschichte durch die Gegenpartei'.

Culturhistorisch nicht ohne Interesse ist die gegen Papst Urban II gerichtete Wibertistische Satire, die Dresdner S. 366 f. anführt. Indes für denkende Leser beweist sie das nicht, was sie beweisen soll, die Freude der damaligen italienischen Geistlichkeit am Tafeln. Der vortreffliche Urban II wird in diesem Pamphlet der Gegenpartei dargestellt, wie er die Hitze seiner Eingeweide, die ihm von Salzfischen und allerlei ähnlichen Gerichten brennen, mit Wein zu löschen sucht: vier Cardinäle halten ihm einen schweren Kelch, und er leert einen Sextarius auf das Heil der Welt, auf die Erlösung der Seelen, auf die Kranken usw. — nach D. Beweis genug, daß damals bei dem Klerus Italiens die ‚Freude am Tafeln' obenan stand. Der Verfasser scheint den Charakter der Satire und das Maß der Erlaubtheit für ihre Verwertung durch den Historiker vollständig zu verkennen. Denn abgesehen davon, daß jenes ordinäre Bild einer Phantasie, welche im Dienste niedriger Tendenzen stand, den würdigen Urban gar nicht zeichnet, ist es auch kein Beleg für das lucullische Leben der Geistlichkeit überhaupt. Die Centurien des Flacius Illyricus haben ganz ähnliche Dinge ausgesagt, ohne Anspruch auf historischen Wert erheben zu können, ebensowenig wie jene Leute, die Christus den Herrn einen Fresser und Säufer nannten. Bekanntlich ist es das Streben erbitterter und trivial angelegter Gemüther, dem Feinde nur immer das Gemeinste zur Last zu legen. Es stehen dem Historiker für die Darstellung der Periode, die D. sich gewählt, wahrlich bessere Beweismittel zur Verfügung, wahrheitsgetreuere Berichte über die Verkommenheit eines großen Theiles

[1]) Die Streitschriften Altmanns von Passau und Wezilos von Mainz, S. 49.

Digitized by Google

des italienischen Klerus. Es war nicht nöthig, Fabeleien herbeizuziehen. Aber freilich die Praxis Dresdners beruht auf dem falschen Satze, daß der Culturhistoriker sich um die Glaubwürdigkeit und Wahrheit einer Ueberlieferung nicht zu kümmern habe. Ausgehend von diesem Palladium der Unkritik hätte D. die Zahl scandalöser Einzelfälle noch recht wohl um ein paar tausend vermehren können; er würde doch wenig zur Beleuchtung der sittlichen Verhältnisse jener Tage in der von ihm geplanten Weise beigetragen haben, wenn ihm keine anderen Quellen als der heißblütige Rather von Verona und gar erst der rachsüchtige Liutprand von Cremona zu Gebote gestanden wären. Daß die Nachrichten, namentlich des letzteren häufig in gröbster Weise den Thatbestand und somit auch das Culturbild entstellen, hat Hefele, Beiträge 1, 227 ff. bezüglich mehrerer Angaben nachgewiesen, für die sich zufällig in anderen Quellen ein berichtigendes Correctiv finden ließ[1]). Um es kurz zu sagen: D. hat in seiner culturhistorischen Darstellung, soweit sie den schlechten Klerus Italiens betrifft, nach meiner Ueberzeugung im allgemeinen das rechte getroffen, allerdings nicht, weil seine kritischen Grundsätze über Culturgeschichte richtig sind, sondern obwohl sie falsch sind. Er traf das rechte im ganzen großen deshalb, weil er auch Quellen benützte, die den Glauben verdienen, welchen er ihnen beimisst.

Ist die Zeichnung, welche der pflichtvergessene Theil des Klerus erfährt, nur zu entsprechend, so müssen Dresdners Schilderungen der ‚Reform' und seine Auffassungen über kirchliche Dinge in vielen Fällen als nicht sachgemäß abgelehnt werden. Es kann das nicht wunder nehmen. Denn der Verfasser selbst steht mit seinem Denken und Wollen auf einem Boden, der sich so ganz und gar nicht berührt mit den Idealen jener Partei, welche im elften Jahrhunderte dem wahren Fortschritt huldigte, und mit dem Geiste, welchen die katholische Kirche ihren Gliedern einflößt, vor allem mit dem Geiste der Asceſe. Bizarre Uebertreibungen gibt es überall und hat es auch auf dem Gebiete ‚der geistigen Selbstzucht und körperlichen Selbstpeinigung' (291) gegeben. Wenn D. diese verurtheilt, so ist er im Recht. Aber er geht weiter. Er hat von dem unseligen Riss, der durch die Sünde in unsere Natur getreten ist, keine Ahnung, weiß nichts von dem Fleisch, das nach dem Ausdruck des Apostels wider den Geist gelüstet, weiß nichts davon, daß jeder, sofern er nur seine Würde als Mensch wahren will, den härtesten Kampf, den Kampf mit sich selbst, aufnehmen muss, und daß das loyale Auftreten unserer Ehrenmänner noch längst nicht gleichbedeutend ist mit wahrer Sittlichkeit.

[1]) Vgl. Dresdner 321.

Digitized by Google

Es ist die Naivität der Unwissenheit, die sich in dem Satze ausspricht: ‚Schlaflos, hungrig, keusch, schmutzig, — so war man hinlänglich vorbereitet und abgehärtet, um auch die Mittel der Asceſe an sich in Anwendung zu bringen, die geradezu eine Peinigung des eigenen Körpers beabsichtigten'. Fasten, Psallieren, Wachen und Ketten kannte man schon früher. Es musste noch etwas gefunden werden, ‚was so recht den Charakter der selbstquäleriſchen Asceſe in sich schloſs, und das bußsüchtige elfte Jahrhundert fand es in der Selbstgeißelung . . Die Selbstgeißelung ist ein Erzeugnis dieſer Zeit . . Sie drückt erst der Asceſe des elften Jahrhunderts ihren Stempel auf' (296 f.). In ihr also gipfelt das Heldenthum der Selbstquälerei. Die schöne Stelle Damianis zum Lobe der Einsamkeit (bei Migne PL 145, 247 B) gilt dem Fremdling D. als der Ausdruck stammelnder Leidenschaft und zitternden, nervösen Seelenlebens, dessen ‚natürlichen Ausfluſs die Thränen bildeten' (287) — alles Thorheit, aber es ist die ‚Thorheit des Kreuzes'. Es läſst sich nicht leugnen, daß das Evangelium von der gesunden Sinnlichkeit an seine Bekenner weit süßere Anforderungen stellt als das christliche Gebot herzhafter Selbstverleugnung.

Wenn der Verfasser S. 266 (vgl. 271) sagt: ‚Der Aberglaube ist die nothwendige Ergänzung des Glaubens', und sich dafür auf die in dieſen Dingen natürlich maßgebende hiſtoriſche Zeitschrift v. Sybels beruft, so hat es nach dieſem radicalen Verdict gegen das Christenthum wenig zu bedeuten, daß D. gelegentlich Maria, die seligste Jungfrau, als ‚Gotteserzeugerin' einführt (288), daß er unter dem Columnentitel ‚Marien- und Jeſucult' den Satz leistet: ‚Was für die Prieſter Maria, ist für die Nonnen Jeſus' u. ſ. f. Verdrehungen und Verdächtigungen dieſer Gattung finden sich nicht wenige. Beſſere Waffen standen dem ‚Sittenhiſtoriker' Dresdner (S. 5) gegen den imposanten Bau der Kirche und ihrer Lehre nicht zur Verfügung. Es gilt von ihm in ähnlicher Weiſe, was er selbst von den nikolaitiſchen und simoniſtiſchen Feinden der neuen Strömung gestehen muſs: ‚Es ist doch herzlich armſelig und dürftig, was die Anhänger des Alten an Einwendungen und Gegengründen gegen die Reformgedanken anzuführen hatten. Kein großer Gedanke belebte, kein feuriger Schwung erfüllte sie' (24).

Ein beſonderes Verdienst glaubt D. sich erworben zu haben um die Klarstellung des Simoniebegriffes. Seines Erachtens war die Erkenntnis der Simonie, dieſes ‚wichtigen Factors der culturellen Entwickelung', bisher eine recht verſchwommene. ‚In

Digitized by Google

der geschichtlichen Entwickelung des Simoniebegriffes . . glaube ich doch manchen neuen Gesichtspunkt beigebracht zu haben' (V f.).

D. stützt seine Hoffnung zunächst auf die Unterscheidung einer früheren und späteren Simonie. In ihrer früheren Form war nach D. die Simonie der ‚Verkauf des heiligen Geistes in irgend welcher Gestalt durch Priester' (60). Im Bereiche dieser ursprünglichen Simonie lag aber ‚nicht nur Kauf und Verkauf von geistlichen Aemtern und Ordinationen, sondern alles dessen, zu dessen Erlangung specifisch geistliche Functionen gehörten' (36). Mit diesem Begriffe vollzog sich jedoch eine ‚große und sehr merkwürdige Veränderung, . . die aber erst seit dem karolingischen Zeitalter wirkend in Erscheinung tritt. Die wesentliche Bedeutung der Veränderung liegt darin, daß die Stellung der Weltlichen zur Simonie vollkommener abgewandelt wird' (38). Denn die Simonie der späteren Form ist die Erkaufung geistlicher Stellen von Weltlichen' (50). ‚Man hat hier einen Hauptpunkt des gesammten Streites vor sich' (33). Und ‚genügt es, wenn eine altbestehende Satzung (nach D. der frühere Simoniebegriff) die Stütze und Rechtfertigung einer Partei bildet, so stände das Recht hier ohne Frage auf der Seite der alten Partei (d. h. des verweltlichten und verwilderten Theiles der Geistlichkeit), welche den ursprünglichen Begriff der Simonie gegen den neuen vertheidigte'. Aber die Reformatoren des elften Jahrhunderts erwogen in ihrer Entrüstung gegen den ausgedehnten Schacher mit Geistlichem ‚nicht klüglich, was seiner geschichtlichen Entwickelung nach berechtigt, was unberechtigt sei — sie verdammten in Bausch und Bogen. Die Flut dieser Bewegung trug die neue Form der Simonie über alle Klippen und Hemmnisse hinweg; und so groß war ihre Gewalt, daß die alte Partei ihr gegenüber ganz vergaß, sich hinter ihre natürlichen Schutzwehren zu retten, daß sie sich von ihr, wenn auch widerwillig und zögernd, selbst in ihr Fahrwasser ziehen ließ, um dann von dem Strome unwiderstehlich fortgerissen zu werden . . Irre ich nicht, so tritt bei dieser Betrachtungsweise die ganze große Bewegung des zehnten und elften Jahrhunderts doch in ein recht verändertes Licht' (44 ff.).

Das ist in kurzem die Frucht der Bemühungen Ds. um die Aufhellung des bisher ‚recht verschwommenen' Simoniebegriffes. Indes fast nimmt es den Anschein, als sei dieses Ergebnis der Forschungen Ds. kein Verdienst um die Culturgeschichte des zehnten und elften Jahrhunderts, sondern ein bedauerliches Missverdienst, insofern er dort Unklarheit geschaffen, wo längst Klarheit herrschte, und Unrichtigkeiten vorbringt, wo die Wahrheit längst gefunden ist. Was der Verfasser über die Simonie sagt (32—81), gehört

Digitized by Google

entschieden zu den unglücklichsten und schwächsten Partien seines Buches. Denn

1. Was D. als Simonie der späteren Form betrachtet, die ‚erst mit dem karolingischen Zeitalter wirkend in Erscheinung tritt', die Erkaufung geistlicher Stellen von Weltlichen und selbstredend auch der Verkauf geistlicher Stellen durch Weltliche, galt früher schon als Simonie. Ist dieser Satz bewiesen, dann fällt Ds. Behauptung von der großen, sehr merkwürdigen und wesentlichen Aenderung des ursprünglichen Simoniebegriffes, von der wesentlichen Erweiterung des Simoniebegriffes seit dem karolingischen Zeitalter, auch die Behauptung, daß auf Grund der geschichtlichen Entwickelung die ‚alte' Partei berechtigt war zum Pfründenkauf, daß diese geschichtliche Entwickelung für sie eine ‚natürliche Schutzwehr' bildete, und daß die Reformpartei unberechtigter Weise ‚alles in Bausch und Bogen verdammte'. D. selbst deutet es an, daß seine Simonie der späteren Form früher schon bestand, wenn er sagt, man könne ihre Quellen schon weiter zurück d. h. über die karolingische Zeit zurück verfolgen (38).

Dem ist wirklich so. Daß in der Periode der Verfolgungen schwerlich jemand eine Bischofsstelle usw. um Geld kaufen mochte, ist begreiflich[1]). Aber nicht lange darnach erscheint bereits die Stellung der Weltlichen zur Simonie als ‚vollkommen abgewandelt'. So im zweiten Kanon der Synode von Sardika (343 44). Mit Rücksicht auf den häufigen Stellenwechsel der Bischöfe und ihre Jagd nach reicheren Bisthümern bemerkt der genannte Kanon, es könne sehr wohl geschehen, daß ein derartiger habsüchtiger Stellenjäger thöricht genug sich zu seiner Entschuldigung auf Schriftstücke berufe, die er von der Einwohnerschaft der Stadt erhalten, in welcher er Bischof werden wolle. Das beweise indes, sagt die Synode, für die Rechtmäßigkeit seiner Erhebung nichts. Denn es sei klar, daß diese durch Bestechung einiger weniger aus dem Volke herbeigeführt werden konnte[2]). Es handelt sich also hier um die Erkaufung der Stimmen weltlicher Wähler, um die Erkaufung weltlichen Einflusses für den Erwerb einer geistlichen Stelle, nicht um etwas, ‚zu dessen Erlangung specifisch geistliche Functionen gehörten'. Die ‚Stellung der Weltlichen zur Simonie erscheint mithin vollkommen abgewandelt' schon im vierten Jahrhundert. Die Synode von Sardika verdammt unter den stärksten Ausdrücken die Erwerbung eines bischöflichen Stuhles durch Geldzahlungen an diejenigen, von denen damals die Besetzung abhieng. Ohne Frage ist das der Begriff der späteren Simonie Dresdners. Der Simoniebegriff, der

[1]) Vgl. Hefele, Conciliengeschichte 1², 809 Anm. 1. [2]) Ebd. 559.

Digitized by Google

nach D. erst seit den Karolingern wirkend in Erscheinung tritt, bestand also schon geraume Zeit vorher.

Dasselbe ergibt sich für das fünfte Jahrhundert aus einem Edict des weströmischen Kaisers Glycerius vom Jahre 473[1]). D. erwähnt es S. 37 und glaubt unrichtiger Weise in ihm eine Bestätigung seines ‚ursprünglichen' Begriffes der Simonie zu entdecken. Er steht dadurch in Widerspruch mit sich selbst. Denn in dem Schriftstück heißt es, daß infolge schmählicher Geldgier der größte Theil der Bisthümer um Geld vergeben, nicht durch Verdienste erworben werde. Diejenigen aber, welche in jener Zeit die Bisthümer um Geld vergaben, sind doch nach D. weltliche Große, unter deren Einfluss die Besetzung der Bisthümer bis in das elfte Jahrhundert gestanden (59). Folglich ist in jenem kaiserlichen Edicte, das nur die kirchliche Auffassung wiedergibt, die Stellung der Weltlichen zur Simonie bereits zur Genüge ‚abgewandelt', und der spätere Simoniebegriff Ds. bestand schon im fünften Jahrhundert.

Es geht dies übrigens aus dem Actenstücke selbst hervor. Der Kaiser hat Bischöfe im Auge, welche personarum auxilio suffragante in ungeistlicher Weise zu ihrer Würde gelangt sind, Bischöfe, welche sich durch simonistischen Schacher in ihre Kirche eingedrängt haben und die ihre ‚Gönner' und ‚Patrone' mit den Gütern des Bisthums auszahlten, das sie noch gar nicht hatten, aliis in praesenti dando praemia, nonnullis se chirographis obligando vendendoque in quaestum debitoris, quod oportebat egentibus prorogari. Das Decret spricht von einer foeda pariter ac profana licitatio und meint zunächst nicht die Weihe, sondern die geistliche Stelle, wenn es das Wesen der Simonie mit den Worten zeichnet: *Coelestia* nefas est in auctione constitui. Die durch die kaiserliche Verordnung über den Schuldigen verhängte Strafe entspricht dem Verbrechen. Der Simonist ist innerhalb Jahresfrist abzusetzen, ebenso sein Consecrator, falls er Kenntnis hatte, daß der Candidat für seine Erhebung irgend jemandem Geld gegeben oder versprochen habe. Die Bürger einer Stadt, welche sich für die Wahl eines Bischofes würden kaufen lassen, sollen ihre Habe verlieren und ausgewiesen werden. Man sieht, es fehlt der Simonie, wie sie im fünften Jahrhundert schon sehr verbreitet war, nichts von dem wesentlich erweiterten Simoniebegriff, den D. in so späte Zeiten verlegt. Schon damals war die ‚Erkaufung geistlicher Stellen von Weltlichen' verpönt, nicht blos der ‚Verkauf des heiligen Geistes

[1]) Bei *Migne* PL 56, 896 ff.

Digitized by Google

in irgend welcher Gestalt durch Priester'. Es ist unbegreiflich, wie D. schreiben konnte: ‚Ausschließlich in diesem Sinne, und zwar vorwiegend im Sinne des Verkaufes der Ordination kennt meines Wissens die älteste kirchliche Literatur den Begriff der Simonie' (37), und um so unbegreiflicher, da der Verfasser ein und den andern von ihm selbst berührten Fall bei näherer Prüfung als einen Beweis gegen seine eigene These erkennen mußte.

Aus dem sechsten Jahrhundert bieten hinreichende Belege für den schon damals geläufigen ‚erweiterten' Simoniebegriff Dresdners die Schreiben des Königs Athalarichs an Papst Johann II 533 bis 535, bei Migne, P. L. 66, 12 ff. und 69, 778 ff., namentlich aber die Gesetzgebung des Kaisers Justinian 527—565. Nov. VI cp. 1 § 9 wird die Simonie der Geistlichen verworfen, die sich durch Geld gewinnen lassen, einem anderen behilflich zu sein bei der Wahl zu einer kirchlichen Würde, aber es wird in demselben Paragraphen auch die ‚Stellung der Weltlichen zur Simonie vollkommen abgewandelt'. Der betreffende Text, soweit er gerade die Weltlichen angeht, heißt: *Εἰ δέ τις τῶν ἐξωθεν εἴη καὶ οὐκ εἰς κλῆρον τελῶν ὁ τὸ χρυσίον ἢ τὸ πρᾶγμα διὰ προστασίαν τὴν ἐπὶ τῇ χειροτονίᾳ λαβὼν καὶ μάλιστα εἴπερ ἀρχὴν ἔχοι τινά, ἕξει μὲν αὐτὸς τὴν ἐκ θεοῦ ποινὴν καὶ διαδέξονταί γε αὐτὸν αἱ ἐξ οὐρανοῦ τιμωρίαι. Πλὴν ἀλλὰ καὶ τὸ δοθὲν ἅπαν ἀφαιρεθὲν παρ' αὐτοῦ τῇ ἁγιωτάτῃ ἐκκλησίᾳ πᾶσιν ἀποδιδόσθω τρόποις διπλάσιον, πρὸς τῷ, κἂν εἴ τινα ἀρχὴν ἔχοι, ταύτης ἐκπίπτειν καὶ ἀειφυγίᾳ ζημιοῦσθαι.*

Die angeführten Fälle mögen genügen zum Beweise dafür, daß die spätere Form der Simonie Dresdners, die Erkaufung geistlicher Stellen von Weltlichen, durch die maßgebenden Behörden in Kirche und Staat sicher schon seit dem vierten Jahrhunderte als schweres Verbrechen gebrandmarkt war und daß die ‚große und sehr merkwürdige Veränderung (des Simoniebegriffes), die erst seit dem karolingischen Zeitalter wirkend in Erscheinung tritt', eine Fiction ist. D. verwechselt zwei Dinge: den Begriff und seine Anwendung. Der Begriff der Simonie, wie er im elften und neunten Jahrhundert gefaßt wurde, bestand schon viel früher; eine ausgiebigere Anwendung erfuhr er indes erst später aus dem einfachen Grunde, weil die kirchlich-politischen Verhältnisse andere geworden waren und weil durch die innigen Wechselbeziehungen zwischen Kirche und Staat die Gelegenheit zu häufigeren Verstößen gegen die Kanones geboten wurde.

Die geschichtliche Entwickelung des Simoniebegriffes war also für die ‚alte Partei' im elften Jahrhundert keine natürliche Schutz-

Digitized by Google

wehr berechtigter Forderungen. Die alte Partei wäre in Widerspruch gerathen mit der Geschichte, hätte sie es sich im Ernst beikommen lassen, das Zeugnis der Vergangenheit für ihren geistlichen Handel anzurufen. Aber sie hat es nicht gethan, weil sie von der Aussichtslosigkeit dieses Appells überzeugt war. So allein wird begreiflich, was nach D. unbegreiflich bleiben muss, wie es nämlich kam, daß die königliche Partei den Punkt übersah, ‚von dem aus sie ihre Vertheidigung hätte bilden können', ‚wie sie das verabsäumte und damit eine günstige Stellung preisgegeben' (44), wie sie es ‚ganz vergaß, sich hinter ihre natürlichen Schutzwehren zu retten, . . um dann von dem Strome der Reformbewegung unwiderstehlich fortgerissen zu werden' (45 f.).

Schwer verständlich ist

2. in Ds. Untersuchung der Umstand, daß bei seiner Betrachtungsweise einer früheren und späteren Form der Simonie ‚die ganze große Bewegung des zehnten und elften Jahrhunderts doch in ein recht verändertes Licht tritt'. Bisher habe man es allzusehr ‚übersehen, daß die Bewegung zugleich von einer hervorragenden wirtschaftlichen Bedeutung war' (46). Denn die ‚alte Partei konnte den erweiterten Begriff der Simonie nie und nimmer anerkennen, weil sie sich damit die wirtschaftlichen wie die politischen Grundlagen ihres Daseins entzogen hätte'. So Dresdner S. 43 f. Etwas später (S. 49) macht derselbe Verfasser das befremdende Geständnis, das ‚Misliche sei, daß der Zeit selbst dieser Unterschied *nicht zum deutlichen Bewusstsein gekommen* ist und daß sie daher auch die Scheidung oft nicht vornimmt'. ‚Wir werden annehmen müssen, daß, wo von Simonie und ihrer Verbreitung schlechthin die Rede ist, die beiden uns bekannten Arten promiscue gemeint sind' (50) — natürlich, denn es ist eben nur *eine* Simonie. Aber wie konnte, frägt man, gerade das behauptete Aufkommen einer neuen Form der Simonie und ihr Gegensatz zur früheren die Geister des elften Jahrhunderts so tiefgreifend bestimmen und in dauernder Spannung halten, wenn dieser Unterschied mißlicherweise eben diesen Geistern gar nicht einmal zum deutlichen Bewusstsein gekommen ist, wenn alle nur *eine* Simonie kannten? wie vermag ferner eine durch imaginäre Gesichtspunkte bestimmte Betrachtungsweise die geschichtliche Erkenntnis der großen Bewegung im zehnten und elften Jahrhundert wahrhaft zu fördern?

3. Wenn der Auffassung Ds. ein richtiger Gedanke zugrunde liegt, dann ist es die Unterscheidung zwischen der simonia juris divini oder naturalis und juris humani oder ecclesiastici. Nur reicht diese letztere Art der Simonie weit über die karolingische

Digitized by Google

Zeit zurück, wie D. sich überzeugen kann aus *Thomassinus*, Vetus et nova ecclesiae disciplina circa beneficia et beneficiarios 3 (ed. lat. 2. Lugduni 1705 fol.) 188—268.

Ein Blick in diese gründliche Studie des gelehrten Oratorianers dürfte D. belehren, daß unsere Erkenntnis der Simonie, namentlich mit Rücksicht auf ihre historische Entwickelung bisher doch nicht gar so verschwommen war, wie er anzunehmen geneigt ist. Für die Förderung der principiellen Seite der Frage hat D. nichts geboten, er hat nur Verwirrung geschaffen. Seine Stärke besteht im Sammeln von Einzelfällen und in deren geschmackvoller Gruppierung, wobei ihm die Leichtigkeit der Sprache die besten Dienste leistet. Ueberall wo die eigentliche Denkarbeit beginnt, Beweisführung, Ableitung allgemeiner Sätze aus einer Reihe von Thatsachen, Beurtheilung des Gegebenen nach einem historisch berechtigten Maßstabe usf., dort beginnt auch Ds. Schwäche. Die Aufstellung eines Satzes, der keinen anderen Vorzug als den der Neuheit hat, bedeutet doch wohl noch keineswegs eine wahre Bereicherung unseres Wissens.

4. Mehr noch. Dresdner, der sich um die geschichtliche Entwickelung des Simoniebegriffes ein Verdienst erworben zu haben meint, steht dem Begriffe von dem innersten Wesen der Simonie sehr fern. Hätte er erfaßt, daß die Natur dieses Verbrechens schließlich in der Unerlaubtheit des Vertrages Do ut des beruht, wofern es sich um geistliche Dinge handelt, er würde nie und nimmer darauf gedacht haben, eine nepotistische Simonie zu erfinden, die nach dem Verfasser ‚ganz allgemein in der Uebertragung geistlicher Stellen oder Vortheile aus verwandtschaftlichen Rücksichten bestand' (75). Das nennt man Nepotismus, ist aber keine Simonie. Die Sache ist so klar, daß es genügt, darauf hingewiesen zu haben.

Das siebente Capitel S. 301—331 trägt die Aufschrift: ‚Sittliches Leben'. Wir hören hier manches über die Gewinnsucht des Klerus und ihre Folgen, über geistige Kraft und Rohheit, über die Geschichte des Cölibates, über Frauenverkehr der Geistlichen, über Priesterehen, ihre Form und Rechtsverhältnisse usf. Was S. 327 ff. über die Folgen der Priesterehen gesagt wird, ist vielfach recht zutreffend. Im allgemeinen zeigt aber auch dieses Capitel in auffallender Weise Ds. geringe Befähigung, bei Behandlung eines historischen Stoffes die ausschlaggebenden Factoren zu erkennen und sachlich zu würdigen. Nach S. 317 muss der dem italienischen Klerus gewöhnlich gemachte Vorwurf außerordentlicher Unsittlichkeit als ungerechtfertigt gelten. Warum? weil

Digitized by Google

ein bedeutender, zeitweise vielleicht der größere Theil der italienischen Geistlichkeit im zehnten und elften Jahrhundert in ‚regelrechter Ehe' lebte. Verfasser spricht von ‚richtigen Priesterehen' (311), von ‚friedlichen' Priesterehen, im Gegensatz zu freiem Leben und zuchtlosen Ausschweifungen, denen nur ein kleiner Theil der Priester ergeben war (325), von ‚rechtmäßigen Priesterfrauen' (320). Unter einer solchen richtigen, rechtmäßigen und regelrechten Priesterehe stellt sich D. die Gemeinschaft eines Priesters mit nur einer Frau vor und glaubt diese seine Anschauung aus der Zeit heraus begründen zu können, zB. weil diese Frauen als Gattinnen, conjuges, oder Ehefrauen, uxores, bezeichnet werden (312). Sogar bei Petrus Damiani findet D. einen Beleg für seine Behauptung. Dieser rede einmal von einem Priester, der eine Frau ‚gewissermaßen als rechtmäßige Ehefrau zu besitzen sich nicht scheute'.

Die Beweisführung Ds. ist nun folgende: ‚Sieht man von diesem „gewissermaßen" ab, der Clausel eines Mannes, der seinerseits die Gesetzmäßigkeit eines solchen Verhältnisses nicht zugibt, so bleibt als die zugrundeliegende Thatsache seine Anerkennung seitens der Gesellschaft'. Der Ausdruck des Heiligen ist eine von den ‚gewissen einzelnen Wendungen, die sonst kaum zu erklären sein möchten' (313). Wer so argumentiert und die Quellen so missbraucht, der kann aus ihnen noch weit wunderlichere Dinge zu Tage fördern. Zum Beispiel: Nach D. erhebt Damiani wider Bischof Cunibert von Turin den Vorwurf, er erlaube seinen Geistlichen, sich ‚nach ehelichem Rechte' Frauen, uxores, zu nehmen (314[1]). ‚Dieser Vorwurf setzt aber, gleichfalls nach D., den Bestand einer kirchlichen Form voraus, da doch nur auf sie damals ein Eherecht zurückgehen konnte'. Ferner deutet die Bezeichnung uxor und conjux[2]) auf rechtmäßige eheliche Verhältnisse (312). Also hat nach Ds. Prämissen Damiani selbst die Rechtmäßigkeit und Gesetzmäßigkeit der Priesterehen anerkannt, — und doch wird diese Gesetzmäßigkeit von demselben Damiani auch wieder geleugnet. Wie wenig beweiskräftig die bloße Terminologie ist, mag D. einem sehr bezeichnenden Texte des von ihm so oft citierten

[1]) So heißt allerdings der Text nicht, sondern: Permittis, ut ecclesiae tuae clerici, cujuscunque sint ordinis, *velut* jure matrimonii confoederentur uxoribus, bei *Migne* PL 145, 398 C. [2]) Opusc. 18 cp. 6, bei *Migne* l. c. 408 D und 409 A, bedient sich Damiani der Worte conjugium, mos nuptialis, ordo nuptialis für einen ähnlichen Fall. Cap. 1 desselben Opusc., bei *Migne* l. c. 388 C, heißen verheiratete Priester uxorii.

Digitized by Google

Rather von Verona entnehmen: *Adulter* nobis est, qui contra canones *uxorius* est[1]). Und Petrus Damiani, der auch von conjuges und uxores zu reden weiß, nennt dieselben Geschöpfe an einer anderen Stelle virus mentium, gladius animarum, materia peccandi, occasio pereundi, upupae, ululae, noctuae, lupae, sanguisugae usw.[2])

‚Einen mittelbaren, aber nicht minder starken Beweis für die Existenz einer förmlichen Priesterehe bilden auch ihre Rechtsverhältnisse. Denn hätte sie sich nicht durchaus in den kirchlichen Formen bewegt, so wäre sie zweifellos für ungiltig erklärt worden' (315). Daraufhin könnte man auch so schließen: Eine Ehe, welche mit dem votum simplex castitatis eingegangen wird, ist in den meisten Fällen giltig. Also bewegt sich eine solche Ehe ‚durchaus in den kirchlichen Formen'. Jeder weiß, daß dieser Schluss falsch ist. D. unterscheidet nicht zwischen Thatbestand und Recht, zwischen der Giltigkeit eines Actes und dessen Erlaubtheit, zwischen einer Ehe vor dem Subdiakonat und nach dem Subdiakonat. Zugegeben auch, daß Priesterehen bis auf die Zeiten Gregors VII giltig waren[3]), unerlaubt waren sie jedenfalls. Mithin dürfen sie nicht ‚richtig, rechtmäßig und regelrecht' genannt werden, ebensowenig wie eine mit dem einfachen Gelübde der Keuschheit geschlossene eheliche Verbindung.

D. scheint das zu fühlen, wenn er sagt, die Priesterehen seien damals nur als ungesetzlich angesehen worden (315). Nur begreift man nicht, wie eine Handlung, welche ungesetzlich ist, doch regelrecht, richtig und rechtmäßig sein kann. Die ganze Darlegung Ds. leidet in hohem Grade an Unklarheit der Auffassung. Der Sachverhalt ist kurz folgender: Die Ehen, welche Kleriker der höheren Weihen eingiengen, waren von altersher im Abendlande verboten, also unrechtmäßig, widerrechtlich, mochten sie vielleicht auch bis in das elfte Jahrhundert als giltig betrachtet werden. Wer von den niederen Weihen zum Subdiakonat aufsteigen wollte, musste sich zu beständiger Enthaltsamkeit bekennen, auch den Umgang mit der eigenen Frau, wenn er verheiratet war, aufgeben. Eine Heirat post gradum war nicht mehr gestattet. Andererseits war es aber den Klerikern, vom Subdiakon bis zum Bischof hinauf, untersagt, die eigene Frau aus Rücksichten der Religion zu verstoßen[4]). Es ist evident, daß von der Frau die Rede ist, welche

[1]) Bei Dresdner 323 Anm. 3. [2]) Opusc. 18 cp. 7 bei *Migne* l. c. 145 A f. [3]) Vgl. *B. Jungmann*, Dissertationes 4, 168 f [4]) Vgl. die Bestimmungen Leos IX bei *Migne* PL 143, 782 A ff.

Digitized by Google

der Geistliche vor dem Subdiakonat heimgeführt hatte, was D. 315 f. verschweigt. Der eheliche Verkehr sollte wohl ein Ende haben, indes blieb dem Kleriker die Pflicht, seine Gattin zu erhalten.

Aus diesen Bemerkungen folgt, daß die an sich recht löbliche Apologie, welche D. zu Gunsten der Sittlichkeit des damaligen italienischen Klerus führt, ziemlich unglücklich ausgefallen ist. Selbst wenn der größere Theil in Monogamie gelebt hätte, wären diese Zustände doch eine arge Verletzung der Kirchengesetze gewesen, wofür sich ein anderer stichhaltiger Grund außer der Unsittlichkeit nicht finden läßt. D. meint zwar, die Kleriker seien oft in solcher Armuth gewesen, daß sie mit guten Gründen die Beihilfe von Frauen für unentbehrlich zu ihrem Lebensunterhalte ansahen (317). Diese Einrede der unenthaltsamen Geistlichkeit seiner Tage hat bereits der hl. Petrus Damiani abgewiesen mit der treffenden Antwort: Quibus etiam e contrario respondemus, quia ubi angustiora sunt alimenta, ibi minor est alenda familia[1]).

Woher aber die Verkommenheit des Klerus? D. hat nirgends das richtige getroffen. Der letzte Grund ist immer gewesen und wird immer sein die Einflußnahme der Staatspolitik auf die Besetzung der geistlichen Stellen. Sind einmal bei Vergebung von Pfründen andere Vorzüge maßgebender als echter Beruf und würdiger Wandel, so ist der Habsucht und Sinnlichkeit Thür und Thor geöffnet. Die Unenthaltsamkeit des Klerus und die Simonie sind nothwendige Folgen der Laieninvestitur und des mit dieser auf das engste zusammenhängenden Streberthums gewesen. Gregor VII hat seine Stellung und den Geist des Jahrhunderts wohl verstanden, als er der Laieninvestitur den Untergang schwur.

D. mahnt in der Einleitung (VI), es sei ‚an der Zeit, zu bedenken, daß man nur über Irrthümer zu wahrem Fortschritte gelangt, und daß der Muth zu irren ein unerläßliches Element schwungvoller wissenschaftlicher Arbeit bildet'. Dieses Element, den Muth zu irren, besitzt D., hoffentlich lassen schwungvolle, echt wissenschaftliche Arbeit und wahrer Fortschritt nicht zu lange warten.

Emil Michael S. J.

[1]) Opusc. 18 cp. 4, bei *Migne* 145. 393 B.

Digitized by Google

Die Weissagungen als Kriterien der Offenbarung. Von Dr. J. B. Becker. Mainz, Kirchheim, 1890.

Fast mit zu großer Schüchternheit führt der Verfasser diese seine Erstlingsschrift in die literarische Welt ein, indem er sie als Habilitationsschrift für eine Professur im Mainzer Seminar bezeichnet und deren Mängel mit der kurz und bestimmt zugemessenen Zeit und anderen Begleitumständen entschuldigt. Gewiss steht einem Anfänger Bescheidenheit schöner an, als die leichtfertige Voreiligkeit jener Früh- und Vielschreiberei, welche in unserer Zeit immer mehr um sich greift. Solche Leute sind nichts weniger als schüchtern: sie urtheilen vorschnell über Leistungen von Männern ab, welche ein ganzes Leben ihrem Fachstudium gewidmet haben. In unserem Falle sind wir aber in der glücklichen Lage, dem jungen Schriftsteller ein entschiedenes Macte animo! zurufen zu können.

Er hat den schwierigen und umfangreichen Stoff, der wie die meisten apologetischen Fragen eine ganze Menge Erörterungen aus benachbarten Gebieten nöthig macht und vorerst gediegene philosophische und theologische Schulung verlangt, recht gründlich und nach Umständen erschöpfend behandelt. Da er die Weissagungen speciell als Kriterien der Offenbarung behandelt, so hat er sein Hauptaugenmerk auf diesen Punkt gerichtet, mit Uebergehung zahlreicher philologischer, kritischer, historischer Fragen, welche gerade hier für einen Anfänger leicht verlockend mit sich ins Ungemessene ziehen können. Um überzeugende Beweisführung ist es dem Verfasser vor allem zu thun; die Literatur ist sichtlich nicht zur Decoration herbeigezogen, sondern es sind mit Mäßigung und Auswahl nur diejenigen Schriftsteller aus alter, neuerer und neuester Zeit citiert, welche in den einschlägigen Fragen wirklich von Bedeutung sind oder dem Leser weitere Aufklärung geben können.

Der Inhalt des Werkes und die Anordnung des Stoffes ist kurz folgende. Das erste Capitel handelt im allgemeinen von den Kriterien der Offenbarung (innere und äußere, ihr verschiedener Wert usw.). Das zweite Capitel gibt zunächst eine Begriffsbestimmung der Weissagung und sodann eine eingehendere Analyse des Begriffes. Das dritte Capitel weist die Möglichkeit von Weissagungen nach, wobei die Frage über das Wissen Gottes von den zukünftigen freien Handlungen gut behandelt wird. Das vierte Capitel löst die Schwierigkeiten gegen die Möglichkeit der Offenbarung und insbesondere der Weissagungen. Das fünfte Capitel enthält den eigentlichen Kernpunkt des Buches, die Be-

Digitized by Google

weiskraft der Weissagungen: historische, philosophische, relative (d. h. teleologische) Wahrheit derselben. Das sechste Capitel löst die gegen diese dreifache Wahrheit vorgebrachten Schwierigkeiten und widerlegt insbesondere einen Einwand von Strauß, der sich gleichzeitig gegen jene dreifache Wahrheit richtet. Ein Schlussparagraph fasst die sämmtlichen gewonnenen Resultate übersichtlich zusammen.

Den Referenten haben insbesondere die Einwände gegen die philosophische Wahrheit der Weissagungen interessiert. Unter philosophischer Wahrheit versteht der Verfasser den übernatürlichen Charakter der Weissagung, der ja allerdings das eigentliche Wesen derselben bildet. Und hier sind es insbesondere die natürlichen Grenzgebiete, welche mit Ungestüm mehr und mehr Beachtung verlangen.

Das bedeutendste zu berücksichtigende Werk ist sicher Perty, ‚Mystische Erscheinungen der menschlichen Natur', welches mit dem Scheine großer Gelehrsamkeit den ausgesprochenen Zweck verfolgt, Weissagungen und Wunder als Aeußerungen der menschlichen Natur mit Vorgesichten, Vorahnungen, magnetischen Heilungen usw. in eine Kategorie zu stellen. B. hat sich vorzüglich darum mit der Widerlegung Pertys beschäftigt, und in Anbetracht der Bedeutung seines Werkes kann damit allerdings die Frage als erschöpfend behandelt betrachtet werden.

Aber die Versuche, die Kriterien der Offenbarung als rein natürliche Erscheinungen und damit als beweiskräftig darzuthun, mehren sich und nehmen eine ernstere, kritischere Form an; es wird von Schriftstellern, welche dieselbe Tendenz wie Perty verfolgen, zugegeben, daß derselbe nicht immer kritisch genug verfahren habe. An verschiedenen Orten haben sich Gesellschaften gebildet eigens zu dem Zwecke, die sogenannten mystischen Erscheinungen genauer zu erforschen und insbesondere ihre Thatsächlichkeit sicherer zu stellen, als dies von Einzelnen geschehen kann. Die Society for psychical research in London hat die Resultate ihrer Nachforschungen in einem Sammelwerke: Phantasms of the Living 1887, durch die Secretäre der Gesellschaft Gurny, Myrs und Podmore veröffentlichen lassen. Auch in Deutschland fehlt es nicht an solchen Gesellschaften. Dr. jur. W. Ludwig, Mitglied eines solchen Vereines, hat in einer Schrift: Spaziergänge eines Wahrheitsuchers ins Reich der Mystik 1890, sehr merkwürdige Fälle des zweiten Gesichtes bei den Westfalen, die er als geborener Westfale an Ort und Stelle mit juristischer Sorgfalt untersuchte, mitgetheilt. Du Prel, Mitglied der Gesellschaft für wissenschaftliche Psychologie in München, hat in einer Broschüre ‚Phänomenologie des Spiritismus' (Sonderabzug aus der ‚Sphinx' einer Zeitschrift, die lediglich den ‚mystischen' Erscheinungen gewidmet

Digitized by Google

ist) ein kurzes Referat über die Schrift des russischen Staatsrathes Aksakow: ‚Animismus und Spiritismus' 1890, gegeben, von der er nachweist, daß sie dem Spiritismus durch kritische Darlegung des Thatsachenmaterials die bislang vermisste wissenschaftliche Grundlage gegeben habe.

Ich habe aus der Lectüre dieser Schriften allerdings die Ueberzeugung gewonnen, daß es nicht wohl angeht, mit unseren Fachgelehrten durch bloßes Ignorieren oder skeptische Abweisung diese ihnen unbequemen Dinge aus der Welt zu schaffen. Ich muss aber auch gestehen, daß mir diese genauere Bekanntschaft mit den Thatsachen und ihre sichere Constatierung die Erklärung derselben eher erschwert als erleichtert hat. In der Auffassung der spiritistischen Erscheinungen freilich, welche ich in einer früheren Schrift über den Gegenstand vertreten, hat mich die Du Prel'sche und Aksakow'sche Phänomenologie nur bestärkt, trotz der inzwischen noch mehr als früher vorgekommenen Entlarvungen von betrügerischen Medien, welche Aksakow durchaus nicht verheimlicht. Aber die neuen Berichte über Vorgesicht, über Sterbeklänge, Todesanmeldungen in die Ferne und dergleichen bringen mich in nicht geringe Verlegenheit. Ihre Thatsächlichkeit angesichts der beigebrachten Zeugnisse bezweifeln zu wollen, scheint mir nicht möglich, ein zufälliges Zusammentreffen von Hallucinationen mit so ins Detail eingehenden Ereignissen ist undenkbar. Die Möglichkeit, daß gute Engel, Familienschutzgeister die Urheber solcher Vorahnungen, Vorgesichte, Mittheilungen in die Ferne seien, scheint mir, wenigstens in einzelnen Fällen, durch die Geringfügigkeit der Veranlassung und die Zwecklosigkeit solchen übernatürlichen Eingreifens ausgeschlossen zu sein. An böse Geister lässt sich doch auch schwer denken, wenn solche Mittheilungen in den verhängnisvollsten Lagen des Lebens gegeben werden, und große Unglücksfälle zum Gegenstande haben. Oder soll man scheiden zwischen Manifestationen guter und böser Geister? Vielleicht besteht ein solcher Unterschied und lässt sich in abstracto festhalten, aber in concreto ist es schlechterdings unmöglich, eine strenge Scheidung vorzunehmen.

Wenn wir aber auf die Frage: Wie sind solche Phänomene zu erklären? von wem gehen sie aus? nur ein Non liquet zur Antwort geben können, so braucht das den Apologeten nicht in Verlegenheit zu bringen. Denn es besteht doch, wie Becker unter anderem bemerkt, ein großer Unterschied zwischen den Offenbarungsweissagungen und den Vorgesichten und Vorahnungen, wenn man auch die Phänomene nur an und für sich betrachtet und mit einander vergleicht. Gewiss haben die Propheten ganz andere Dinge vorher gesehen, vorher erkannt, als Todesfälle,

Digitized by Google

Leichenzüge, Feuersbrünste und dergleichen Dinge, welche meistens im Vorgesicht geschaut oder gehört werden. Die christliche Offenbarung stützt sich auf ganz andere Wunder, als wie sie die Somnambulen, Hypnotisierten, die spiritistischen Medien zu wirken imstande sind. Sodann ist es aber nicht schwer, die von den Ungläubigen versuchten Erklärungen als durchaus unzutreffend darzuthun, wenn wir selbst auch keine positive Erklärung derselben mit Bestimmtheit geben können. Wenn zB. Ed. v. Hartmann den Medien die Fähigkeit zuerkennt, die eigenen Gedanken und Hallucinationen auf die Zuschauer zu übertragen, und wo die Kraft der Medien nicht ausreicht, einen Zusammenhang der menschlichen Individuen im Absoluten postuliert, so sind das handgreifliche Ungereimtheiten. Wenn W. Ludwig und Du Prel mit Kant und Schopenhauer Raum und Zeit für subjective Anschauungsformen erklären, an welche das transscendentale Subject in uns nicht gebunden sei, so weiß man ja, was von solchen Philosophemen zu halten ist.

Wir empfehlen die Schrift Beckers vor allem den Studierenden der Theologie, welche hier einen der wichtigsten Punkte der Apologetik klar und überzeugend behandelt finden; sie ist aber so gehalten, daß auch jeder Gebildete sie mit großem Nutzen lesen wird, und selbst Fachgelehrten dürfte eine solche monographische Behandlung nicht ohne Nutzen sein.

Fulda. Prof. Dr. Constantin Gutberlet.

Timotheus. Briefe an einen jungen Theologen. Von Dr. Fr. Hettinger. Freiburg, Herder, 1890.

Wenngleich vorliegende Schrift nach ihrer praktischen Seite meiner jetzigen engeren Berufsthätigkeit ferner liegt, so glaube ich doch ein besonderes Recht, oder besser eine Pflicht gegen den Verewigten zu haben, sie zur Anzeige zu bringen. Die Grundsätze, die darin niedergelegt sind, hat der Verf. gar manchmal mit mir besprochen und ist mir mit der größten Freundlichkeit, mit Rath und That zur Seite gestanden, als mir die Aufgabe oblag, in den schweren Zeiten des Culturkampfes unser Seminar an der Universität Würzburg, so gut es eben ging, weiterzuführen. Sodann hat der Verfasser, als wir uns nach dreijähriger Trennung Pfingsten 1889 im Franciscanerkloster in Schönau, wo er gerne sich einige Tage der Erholung im Kreise der Brüder und in herrlichster Naturumgebung an der fränkischen Sale gönnte, wieder sahen, mir den Plan dieses Werkes, wie er sich überhaupt mit

Digitized by Google

der größten Herzlichkeit und Vertraulichkeit gegen mich aussprach, eröffnet. Sein leitender Gedanke war: Wir wollen arbeiten und schreiben, so lange uns die Kraft bleibt. Mehr als je war sein Geist der Eitelkeit der Welt abgekehrt, und der Ewigkeit zugewendet. Das tædium vitæ, äußerte er, läßt sich allein durch festen Halt am Göttlichen überwinden. Dieselben Gedanken finden sich im Eingange dieser Schrift in dem Briefe über den Beruf fast mit den Worten wieder. Auffällig möchte es scheinen, daß er dem jungen Theologen diese Gedanken über die Nichtigkeit der Welt in den Mund legt. Mir will es bedünken, daß er nicht als Dichter des schönen poetischen Versuches, den er gleichfalls seinem jungen Freunde zuschreibt, erscheinen wollte. ‚Der Rose Pracht hat ihren Tag, Und dann nicht mehr, Die Nachtigall schlägt ihren Schlag, Und dann nicht mehr . . Ja diese Welt, die ganze Welt — Was trauerst du? Die ganze Welt hat ihren Tag, Und dann nicht mehr'. Das Lied hat mich, als ich dabei an das schnelle Hinscheiden des großen Gelehrten dachte, bis zu Thränen gerührt. Er selbst konnte nicht mehr die letzte Correctur besorgen, dies that sein Freund Stamminger. Doch hat er selbst noch eine Vorrede dazu, datiert vom Januar 1890, geschrieben. So ist er sozusagen mit der Feder in der Hand, wie er gewünscht, gestorben; zur Zeit seines Todes wurden auch noch ebenso belehrende als anziehende Reisebilder aus den Alpenländern aus seiner Feder in den Historisch-Polit. Blättern veröffentlicht.

Kaum ein anderer war so befähigt, eine ‚Hodegetik zur Orientierung für angehende Theologen zu schreiben. Seine allseitige wissenschaftliche Bildung, sein praktisches Urtheil, seine gereifte Lebenserfahrung, seine genauere Kenntnis aller Seiten des priesterlichen Lebens machten ihn wie wenige andere zu einem bewährten Führer für die Candidaten des Priesterstandes. Die meisten kennen ihn nur als den gefeierten Schriftsteller und geistreichen Professor, aber er war auch längere Zeit mit der Erziehung des Klerus im Würzburger Seminar beschäftigt gewesen, er war auch, wie er häufig scherzend äußerte, ‚ein ganz dreckiger Kaplan im Spessart gewesen'. Gerne sprach er noch von seiner Thätigkeit im Priesterseminar, und gerne benutzte er auch im Colleg die Gelegenheit, seinen Zuhörern eine paränetische Ansprache zu halten; denn, sagte er mir, da nützt es oft mehr, als wenn es officiell von dem Regens gesagt wird.

Um dem Leser von der Fülle und Allseitigkeit des Buches einen wenigstens oberflächlichen Begriff zu geben, lasse ich eine kurze Inhaltsangabe folgen. Es handelt vom Berufe, von der Vorbil-

Digitized by Google

dung, von der akademischen Bildung, dem Studium der Philosophie, insbesondere des hl. Thomas. Ferner werden behandelt: das Verhältnis zwischen Theologie und Naturwissenschaft, Kunststudien, das Seminar, die geistlichen Uebungen, das Studium der Theologie, die Moral, das Kirchenrecht, Bibelstudien, Kirchengeschichte, die hl. Väter, die Seelsorge, die Katechetik, die Homiletik, die Liturgik.

Ein hohes Ideal ist es, das uns der Verf. vom Priester in wissenschaftlicher, ascetischer und seelsorglicher Beziehung vorhält, und wenn ich den Abstand gewahre, in welchem ich mich von einem solchen hohen Ziele befinde, will es mir manchmal zu erhaben erscheinen; aber mit voller Berechnung stellt er die ‚hohen Gedanken' immer wieder in den Vordergrund, und bei genauer Ueberlegung freue ich mich, daß wir Männer haben, die in ihrem Innern Kraft und geistiges Leben genug haben, um an die Ideale zu glauben und sie den Schwächeren immer wieder vorzuhalten. H. ist übrigens nichts weniger als unpraktischer Idealist; selten wird man bei einem so großen Gelehrten einen so praktischen, den Verhältnissen Rechnung tragenden Sinn finden wie bei ihm. Man braucht blos den herrlichen Brief über die Katechese zu lesen, um sich zu überzeugen, daß er die priesterlichen Functionen bis ins einzelnste mit Liebe verrichtet hat. Nur durch praktische Katechese, durch Umgang mit den Kindern, nicht aus Büchern, lernt man so die Bedürfnisse, Neigungen und Schwächen des Kinderherzens kennen, wie sie hier meisterhaft geschildert werden.

Wir brauchen zur Empfehlung dieses ‚Testamentes' eines unserer gefeiertesten Schriftsteller nichts hinzuzufügen. Die reife Frucht eines reichen Geisteslebens ist darin niedergelegt.

Fulda. Prof. Dr. Constantin Gutberlet.

Digitized by Google

Analekten.

Armachanus über Widersprüche und Irrthümer in der hl. Schrift und in den approbierten kirchl. Uebersetzungen. Ein Beitrag zur Geschichte der Hermeneutik.

Richard Fitz-Ralph aus Dunkeld wurde Commissarius[1]) von Oxford um 1333, Decan von Lichfield 1337, Erzbischof von Armagh 1347. Er starb am 16. Nov. 1360 in Avignon. Ueber seine wissenschaftliche Tüchtigkeit schreibt Tanner[2]):

Fitzrauf [Richardus] sive Filioradulphus Isiaci liberalibus artibus operam dedit, in quibus, ut erat diligentia inexhausta, tantum profecit, quantum illa facile admirabantur tempora. Nam praeterquam quod exactus dialecticus et philosophus esset, in theologia etiam tam feliciter versatus fuerat, ut tota academia ad eius praelectiones tanquam apes ad alvearia convolaret.

Seine Werke finden sich in den Handschriftensammlungen der Bibliotheken zerstreut; viele dieser Handschriften sind schon bei Tanner namentlich aufgeführt[3]). Das britische Museum besitzt einen stattlichen Folianten mit Predigten des eifrigen Mannes, der gern und viel predigte und zwar an den verschiedensten Orten, die jedesmal mit anderen

[1]) Commissarius: non cancellarius. sagt ausdrücklich Tanner. [2]) Bibliotheca Britannico Hibernica . . auctore Th. Tannero, episcopo Asaphensi (Lond. 1748) p. 283 sqq. [3]) Zu den wenigen Werken, die gedruckt sind, gehört namentlich die Summa contra Armenos, die unten näher zu besprechen ist, ferner Defensiones curatorum contra eos qui se dicunt privilegiatos. S. l. a. et typ. 1490, 4°.; Paris 1496, 4°.

Digitized by Google

Umständen der Predigt, zB. ob in der Landessprache, in jenem Codex angegeben sind. Für die Culturgeschichte des 14. Jahrhunderts dürfte sich hier viel Interessantes finden. Ein Zug, der für die Wertschätzung der hl. Schrift wie für die Verwendung derselben in der Predigt recht bezeichnend ist, möge hier eine Stelle finden. Am 4. Sonntag im Advent 1356 predigte er ante crucem londonensem ad populum über den Text: Parate viam Domini. Ehe der Redner zum zweiten Theile der Predigt geht, welcher darthun soll, wie der Wandel des Herrn dem Menschen als Vorbild und Mittel der Belehrung und Vervollkommnung dienen soll, gibt er drei Gründe, warum er diese Materie behandle. Prima causa est, quia quando in aestate hic praedicabam ad crucem, audita quadam opinione de domino salvatore, quod ipse vitae necessaria mendicabat, dicebam, *quod si quis in evangelio id repererit, bibliam meam darem,* et dominica sequente quidam eodem loco (ut mihi fuerat relatum) dicebat, quod solum textum respexi, non glossas, et ob hoc de hoc loqui impellor.

In ehrender Weise hat Kaulen in seiner trefflichen Geschichte der Vulgata auf diesen Gelehrten hingewiesen, als denjenigen, der ‚den Grundgedanken, von dem allein aus eine richtige Revision des Vulgatatextes zu erwarten war, die Unterscheidung zwischen dem inspirierten Inhalt und der äußeren Form, sei sie Grundtext, sei sie Uebersetzung', zuerst aufs bestimmteste formulierte und aussprach. Gegenüber der Ueberschätzung des biblischen Buchstabens, die schon als Vorbotin der Reformation in der Kirche aufgetaucht war, stellte Fitz-Ralphs scharfe Unterscheidung und rechte Abschätzung von Inhalt und Form der Bibel einen Wegweiser auf, den man nur zu beachten brauchte, um in der Folgezeit schwere Irrungen zu vermeiden[1]).

Um diese Sätze zu beweisen, standen Kaulen nur die Citate aus Hodys Werk: De bibliorum textibus originalibus, versionibus graecis et latina vulgata lib. IV, Oxonii 1705, zur Verfügung. Daß der Text daselbst nicht in Ordnung sei, fand K. richtig heraus; aber bei der Unmöglichkeit das Buch (die Summa contra Armenos) selbst zu bekommen, mußte er sich gleichwohl an Hody halten, und gab, so gut es ging, mit manchen Auslassungen, die für den Scharfsinn und die Feinfühligkeit des Uebersetzers Zeugnis ablegen, eine Uebersetzung (aaO. S. 295—297).

Die in Bonn unerreichbare Ausgabe findet sich nun in der Bibliothek unseres Collegiums. Sie ist besorgt vom Magister Johannes Sudoris, Paris bei Jehan Petit 1512; das vorgedruckte königliche Privileg ist aus dem Jahr 1511 datiert, das Titelblatt ist ohne Jahreszahl[2]).

[1]) Vgl. Kaulen, Gesch. der Vulgata 293 ff. [2]) Eine zweite Aus-

Digitized by Google

Eine Vergleichung mit Hodys Citaten spricht leider nicht sehr günstig für die ‚ungeheuere Anstrengung' (ingenti labore), mit der Sudoris seine Aufgabe gelöst zu haben vorgibt, und ist eine bittere Ironie auf die den Herausgeber unter Anspielung auf seinen Namen becomplimentierenden Distichen, welche der Vorrede angehängt sind.

Sudavit doctor sacra sudoris in arte,
Barbara ne armenium scripta referret opus.
Sudoris meminisse iuvat, dat sudor honorem;
Sudasti, satis est, praemia sudor habet.

Fast auf jeder Seite tolle Mifsverständnisse und Gedankenlosigkeiten, dazu der Mangel jeder Interpunction, den Punkt am Schlusse eines Capitels, der auch noch bisweilen fehlt, ausgenommen — das ist das wenig entsprechende Resultat der ‚ungeheuren Anstrengung'. Dazu kommt noch der ausgiebige Gebrauch schlecht geschnittener Abbreviaturen und kleine enge gothische Typen, um die Ausgabe vollends schwierig, ungenießbar und kaum brauchbar zu machen.

Hody hat die meisten seiner Fehler hier schon vorgefunden, einige Male sich durch nicht immer glückliche Aenderungen — wohl coniecturando — und daneben, wie Kaulen, ebenfalls durch Auslassungen zu helfen gesucht, obwohl in Oxford und London ganz andere Mittel zur Verfügung standen.

Unter diesen Umständen war es mir eine große Freude, in London im Manuscript-Katalog der Lambeth-Library[1]) eine Pergamenthandschrift der Summa contra Armenos verzeichnet zu finden. Nach der Schrift zu urtheilen gehört sie dem vierzehnten Jahrhundert an (der Katalog überweist sie irrthümlich sogar dem dreizehnten). Die reiche Ausstattung mit gemalten zum Theil vergoldeten Initialen zeugt für den Wert, der bei der Herstellung auf das Werk gelegt wurde. Sie könnte wohl ein Geschenk des Armachanus an einen alten Freund in Oxford oder seinen Amtsbruder in London sein. Bei der Kürze der mir zu Gebote stehenden Zeit und unter der Ungunst anderer Umstände konnte ich leider nur wenige Stunden auf die Einsicht der Handschrift verwenden; ich beschränkte mich deshalb auf Vergleichung der von Hody citierten Stücke. Nach den damals gemachten Aufzeichnungen gebe ich im Folgenden die von Hody angeführten Stellen des 19. Buches der

---

gabe von 1612 macht Tanner namhaft. Ob sie wirklich existiert? Das britische Museum und die Bodleianische Bibliothek haben nach Ausweis der Kataloge die von 1512.

[1]) Also gerade an dem Orte, von dem aus die Vorrede zu Hodys Werk datiert ist: Ex aedibus Lambethanis.

Digitized by Google

Summa; wiederholt glaubte ich jedoch nachträglich, selbst auf die Gefahr hin kleine Irrungen nicht zu vermeiden, auch von Hody ausgelassene Stellen zur Ergänzung des Zusammenhanges aus der gedruckten Ausgabe in eckigen Klammern aufnehmen zu sollen. Mit L bezeichne ich das Manuscript in Lambeth, mit S die Ausgabe des Sudoris, mit H Hody. — So wird der Leser sich leicht selbst ein Urtheil über die verschiedene Textgestaltung bilden können. Wo ich in den nach S allein gegebenen Stellen Fehler verbessert oder zu verbessern gesucht habe, füge ich überall die Lesart der gedruckten Ausgabe bei.

Bezüglich der Anlage der Summa bemerkt der Verfasser: Quia per interrogationem et responsionem modus tradendi videtur multis facilior, licet sit aliquantum prolixior, unum de nostris mihi discipulum praedilectum quasi mecum disputantem accepi. Ita ut Johannes vicem quaerentis et Richardus intelligatur vicem gerere docentis licet potius respondentis (fol. 1b).

Lib. 19 c. 18. [Joannes: Adhuc ad unum aliud tuum responsum requiro.] Ecce enim nos latini multas translationes habemus et tres praecipuas, scilicet interpretum 70 translationem, sancti Hieronymi et illam quam vocamus communem, quae magis solebat inesse in usu quam caeterae, quae sibi in multis locis repugnare videntur, in aliis discrepare in sensu, cum tamen non nisi unus fuerit sensus primi auctoris. Et sic omnis translatio continens sensum alium ab illo falsa est translatio. *Ceterum*[1]) etiam non habemus, quod translationes istae quibus utimur sunt translationes ipsorum quibus ascribuntur nisi hominum nuda verba, qui pro *rolito*[2]) suo, ut loquar rusticiter, poterant fabricare mendacia. De ipsis *insuper*[3]) scripturis hebraicis, de quibus isti suam translationem acceperint, nihil certum habemus nisi etiam Hebræorum verba sola, quos in prima prædicatione legis evangelicae tollen*tis*[4]) in multis legem suam præsumendum est verisimiliter *suam extra*[5]), ubi fit sermo de fide nostra, corrupisse.

[Unde cum ratio dictet: certum tenendum, relinquenda sunt incerta, videtur sequi, quod nunc omnes tenemur rationem naturalem sequi potius quam scripturam talem cuius veram cer-

[1]) *SL* haben eine Abkürzung. Ich übersetze: Uebrigens haben wir dafür, daß jene gebräuchlichen Uebersetzungen wirklich die Uebersetzungen der angeblichen Verfasser sind, nur die Worte von Menschen ꝛc. Hodys Lesart certum ist wohl nur ein verunglückter Versuch, die etwas sonderbare Construction zu erleichtern. [2]) *L*, voto *SH* [3]) *SH*, autem *L* [4]) *L*, tollentes *SH* [5]) *S*, sua extra *L* suum extrarium *H*

Digitized by Google

titudinem non habemus. Quomodo enim alias poterimus excusari, si nos in finali iudicio fuerimus interrogati *a Deo*[1]: ‚Cur ista credidistis et fide tenuistis potius quam illa,' cum illa certiora *vobis*[2]) videbantur quam ista? Ad hoc dedi vobis naturalem rationem, ut sciretis discernere, quid praecipue sectari *debeatis*[3]) prae aliis'. Non video, quomodo poterimus excusari].

Es folgen nun viele Beispiele von Widersprüchen zwischen den verschiedenen Uebersetzungen, aus denen hervorgehe, daß an diesen Stellen Fehler vorliegen müssen. Da kein Christ zu behaupten wagt, daß der Glaube uns Irrthümer und Unrichtigkeiten aufbürde, so brauche man diese offenbar nicht zu glauben; da ferner den hl. Schriften ein gleiches Ansehen zugeschrieben werde, könne man sich aus demselben Grunde der ganzen Schrift entziehen. Sage man, diese unrichtigen Stellen seien von Fälschern eingeschoben, so könne das gleiche von jedem Theilchen der hl. Schrift vorgebracht werden et consequenter dicere potest rationabiliter, nihil in tota scriptura esse authenticum. Die Annahme, Unachtsamkeit der Auctoren sei Grund der Irrungen, führe ebenfalls zur völligen Leugnung des Ansehens der Schrift. [Consequitur nihil esse securum aut certum propter hoc quod asseritur in nostra scriptura, et tollitur omnino nostrae scripturae auctoritas. Eine weitere Schwierigkeit — das Fehlen einzelner Texte — legt der Schluss des Capitels vor:

Item multa inveniuntur in translatione Hieronymi quae non habentur in translatione 70 interpretum . . et illa allegantur in Evangeliis et in scripturis apostolicis. Cum ergo diminutio ab aliqua scriptura ita reddat eam falsam sicut additio, . . consequitur, quod nullius sit auctoritatis illa translatio, quae aliquid de hebraica veritate omittit, in qua lingua edita erat nostra scriptura veteris testamenti . . Lego insuper in epistola Judae apostoli isto modo: ‚Prophetavit autem de his septimus ab Adam Enoch dicens: Ecce venit dominus in nubibus suis facere iustitiam contra omnes et arguere omnes impios de omnibus operibus iniquitatis eorum quibus impie egerunt et de omnibus duris quae locuti sunt contra dominum peccatores impii' — cum tamen nihil tale prophetatum in toto veteri testamento legatur per Enoch . . et sic aut ista scriptura Judae non est authentica aut nostra scriptura veteris testamenti diminuta est et ita non est authentica.

Auf die in Cap. 18 vorgelegten Schwierigkeiten antwortet Richardus Cap. 19—24. Auctoritatem legis nostrae antiquae et novae habemus, ut puto, sufficienter probatam superius; sed iam, ut

[1]) adeo *S* [2]) nobis *S* [3]) debuistis *S*

Digitized by Google

video, fluctuas quae sit ista lex et in quibus membranis habetur et per quos ad latinos pervenit.

Ubi] primo te volo attendere, quod lex nostra est illa, quam spiritus sanctus per ministerium prophetarum, apostolorum et discipulorum Christi tradi mandavit et fecit hominibus ad recte vivendum, in cuiuscunque[1]) codicibus inseratur, nec aliam scripturam vocamus authenticam[2]), nisi illam et partes illius[3]), intelligo sensum non verba, quoniam tota scriptura V. T. erat tradita non dubium in hebraeo, cuius sensum habemus translatum in sermone latino et in graeco Graeci et in ceteris idiomatibus aliae nationes, quod etiam actum fuit per multa annorum curricula[4]) ante nostri salvatoris adventum. Et ob hoc si Judaei sua postmodum exemplaria corrupissent, per codices antiquos aliarum linguarum deprehensa fuisset corruptio, sicut alias actum fuit in locis aliquibus de Messia, [scil. quod error ex hoc capite posset facile deprehendi[5]). Ad huius scripturae primariae sensum debes fidem tuam de veritate nostrae scripturae canonicae et omnes ecclesiae definitiones referre.

Conciliis generalibus definiunt 22 libros Vet. T. esse authenticos, 4 evangelia, 14 epistolas Pauli, 2 Petri et unam Jacobi, unam Judae, librum act. apostolorum, quem Lucas Evangelista dictavit, et apocalypsim Joannis in auctoritatibus debere admitti, quoniam sensum illum ecclesia non dubitat, sed firma fide tenet fuisse veracem in omnibus eius assertis, licet aliqua asserta sint apud nos maioris auctoritatis quam alia, pro eo quod scire non possumus, sed solum credere spiritum sanctum esse huius scripturae auctorem, unde contingit, quod graviora testimonia graviorem et potiorem apud nos auctoritatem efficiant, sicut liquet ex tractatis superius. Ea enim, quae sunt fidei, multo amplioris et fortioris sunt auctoritatis quam cetera, quoniam illa sunt testificata saepius et pluriosioribus [*sic*] virtutibus atque miraculis quam moralia alia aut historica, qualia sunt multa in utraque scriptura scil. Nov. T. et Vet.[6]).

---

[1]) quibuscunque? [2]) *HS.* canonicam *L* [3]) Hody hat ein Komma nach illam, und verbindet et partes illius mit dem Folgenden. [4]) *L,* circula *SH* [5]) *L.* sic quod erro . . *S*
[6]) Armachanus denkt hier wohl an einzelne Schriftstellen, die von dem einzelnen auf Grund eigener Einsicht und eigenen Studiums in diesem oder jenem Sinne verstanden werden. Da ist allerdings wahr, daß der betreffende wohl glauben mag, der hl. Geist sei der Urheber jener Schriftstelle in dem Sinne, den er ihr unterlegt, aber keineswegs die untrügliche

Digitized by Google

Tota tamen ista scriptura primaria quoad infallibilitatem et veritatem assertorum in ea a spiritu sancto tanquam ex fide tenetur, qua creditur spiritum sanctum locutum fuisse per prophetas et per Christi apostolos atque discipulos, qui etiam erant prophetae. Et ex eadem fide tenes et ex divinitate spiritus sancti, quod nulla contrarietas seu falsa assertio auctoritatis est in ista scriptura primaria, quia vera fides affirmat, quod nulla contrarietas aut falsitas est a spiritu sancto asserendo dei hominibus inspirata. Si igitur tibi in aliquibus locis repugnantia seu falsitas videatur in littera, nihilominus tu firmiter tene et nullatenus dubites, quod in sensu primario supradictoque nulla contrarietas seu falsitas est omnino et ob hoc] iuxta alia loca, in quibus non ambigis nec repugnantiam aut falsitatem reperis, illa loca expone, quae videntur ambigua, aut per inspectionem diversarum translationum et si oportuerit per inspectionem diversorum codicum scil. hebraicorum atque graecorum, aut sensum veracem inquire per solidam rationem [cum fulcimento[1]) scripturae. Fateor enim mihi saepius apparuisse falsitatem, et nonnunquam contrarietatem fuisse in multis locis scripturae, ubi tamen clara veritas fuerat expressa, sed etiam negligentius attendebam et aliquotiens ex prophetis propheticis[que] vanis argumentationibus, quas recentes habueram, nimis leviter scripturam solidam iudicabam, sicut nonnunquam imprudentes (impudentes?) et effrenati famuli operibus suorum detrahunt dominorum licet prudentium. — De falsitate igitur aut[2]) repugnantia in nostra primaria scriptura, ut puto, non dubitas].

C. 20. Sed de contrarietate aut falsitate trium translationum, quas ecclesia in communi consilio approbavit, cum quereris[3]): ubi illud idem dico quod ante, scil. quod approbatio ista ecclesiae quoad translationes referenda est ad primum sensum, quem transferentes expresserant, non ad tuum codicem aut meum, qui forte ab indoctis aut negligentibus scriptoribus ventilantur[4]). Et sicut veritatem credis esse in primaria nostra scriptura, sic pariter eam crede in omni translatione, quam ecclesia de communi consilio latinorum, graecorum et hebraeorum et[5]) praelatorum gentium aliarum cum diligenti examinatione et collatione

Sicherheit hat, welche durch etwaige dogmatische Definitionen über den Sinn einer Stelle geboten wird.

[1]) *L*, cum falsitate *S* [2]) *sic S* [3]) *L*, q̄ris *S* quaeris ubi, idem dico *H* [4]) *H*, vincilantur *S* [5]) *L*, *om. SH*

Digitized by Google

ad antiquos codices cuiuscunque linguae, in qua erat nostra primordialis scriptura, recepit et canonicam reputavit et censuit esse tenendam. Nec dubites, quin in illis conciliis facta fuit fides sufficiens de transferentium personis aut saltem de veritate scripturae translatae et evidenti convenientia cum suo exemplari[1]) primario. Minus enim es providus, si translationes tanta diligentia et tanta industria examinatas de falsitate aut contrarietate audeas infamare[2]); quin potius crederes, codicem aliquem, quem vidisti, scriptoris sui fatuitate esse corruptum. In quo casu habes praemissum remedium scil. ut recurras ad alios codices antiquos correctos et, si oporteat, ad libros linguae alterius et non dubium, quin sic veritatem primariam et . .[3]) invenies. Quarum translationum frustra inquiris auctores propter auctoritatem scripturae, quae a transferentibus auctoritatem non recipit, cum constet de veritate scripturae translatae et de eius convenientia cum suo exemplari[4]), a quo erat sumpta ipsa translatio. Et si in ipsis primariis translationibus appareat quaevis diversitas[5]), crede potius illud fieri ex penuria tui ingenii aut exercitii in diversis modis loquendi scripturae aut propter idiomata diversa exemplarium[6]) aut propter aequivocationem terminorum in linguis diversis et ex transsumptione terminorum, qualis fieri potest in una lingua facilius quam in alia, quam ex sensu transferentis doctoris, cuius sensus, ut dixi, est totius ecclesiae examinatione diligenti et industria pervigili approbatus.

Ex qua re[7]) convenientiam inter dicta huiusmodi diversarum translationum in eodem loco scripturae quae adversa videntur, et si diligenter perquisieris, concordiam plenam reperies sine contrarietate admixta. Non est enim contrarietas scripturarum, si una aliquod plus aut minus habebat quam altera, dum tamen illud amplius non repugnaret alteri. Verbi gratia Os. 11 sic scribitur in translatione Hieronymi: Sicut mane transit rex Israel, quia puer Israel, et dilexi eum et ex Aegypto vocavi filium meum. A qua littera si esset omissa, sicut in translatione 70 interpretum, aut obscure posita illa particula ‚et ex Aegypto vocavi filium meum' residua littera non ob hoc

---

[1]) *L*, extrario *SH* [2]) *L*, infirmare *SH* [3]) unleserlich in *L*, *om. SH* [4]) *LH*, exaltari *S* [5]) adversitas *S* [6]) *L*, extrariorum *SH* [7]) Et quare *SH*. Ueber *L* finde ich keine Bemerkung in meinen Aufzeichnungen. Der Contexť nöthigt zu der im Text gegebenen Conjectur.

Digitized by Google

aliquam falsitatem contraheret, et ob hoc translatio 70 interpretum veridica in omnibus judicaretur, quamvis sit[1]) in locis aliquibus diminuta. Et quia non repugnat veritati primariae, ab ecclesia catholica primaria reputatur, et similiter translatio communis et[2]) caeterae respiciuntur.

Quod autem adhibuisti de apocalypsi poenam illis deberi, qui de illa scriptura quicquam minuerent et pari ratione idem[3]) affirmasti de diminuentibus de aliis[4]) divinis scripturis, puto te recte concludere, dum tamen intelligas de gratis et ex intentione[5]) praeter divinam monitionem et sine ratione minuentibus quamcunque scripturam divinam, ita ut aliquis sensus subtrahatur. Unde unum de tribus quoad 70 interpretes fateri compellimur: aut in hoc quod multa omiserunt graviter deliquerunt; aut quod ex causa probabili apud eos sic fecerunt, aut quod a deo specialiter moniti erant sic facere; quoniam quod per inadvertentiam sic fecerunt[6]) non est mihi probabile aut credibile[7]), ex quo erant tot prudentes et docti.

Si[8]) concesserimus primum, non propter hoc infirmatur nostra scriptura, sed sola ipsa translatio, et tunc nisi aliunde approbaretur scil. per ecclesiam, propter veritatem contentorum in ipsa et conformitatem ad codices nostros veraces, esset penitus respuenda. Si autem concesserimus, sicut Hebraei dixerunt, secundum aut tertium, sicut in secundo prologo generali refert Hieronymus, scil. ne Ptolemaeus rex Aegypti, qui eos scripturam hebraeam transferre fecerat, aestimaret plures deos, si plures personas in illis scripturis expressas attenderet, aliquando[9]) interpretes, quando de mysterio[10]) trinitatis locus transferendi occurreret, aut expressionem distinctarum personarum[11]) omiserant aut eam[12]) obscurius posuerant. Sed cum de huius[13]) causa non constet nec etiam de admonitione divina, consequens est etiam quod ipsorum translatio non est propter eos authentica, quamvis ab ecclesia auctorizetur ut dixi. Verum si illa[14]), quae LXX omiserant, non fuissent de Christo, secundum aut tertium

---

[1]) *L*, sic *SH*; im vorigen wie in den nächstfolgenden Sätzen ist Hodys Text wegen der Interpunction unverständlich; *S* hat keine Interpunction. [2]) *L*, et *om. SH* [3]) *L*, ita *SH* [4]) *L*, illis *SH* [5]) *L*, degratis et de intentione *S* de intentione *H* [6]) *L*, egerunt *SH* [7]) *L*, non est mihi credibile *SH* [8]) *LH*, sic *S* [9]) alio *S* quod ob hoc *H* [10]) ministerio *S* [11]) paratarant *S* [12]) *H*. eas *S* [13]) *L*, eius *SH* [14]) ita *S* ista *H*

Digitized by Google

aestimarem[1]), sed quia ea quae ipsi subtraxerunt fuerant prophetiae de Christo, [per quem, sicut alia loca s.[2]) scripturae exprimunt, eorum lex fuerat immutanda[3]) quod ipsi horruerant], ideo de Christo illa forsitan tacuerunt, ne a Pharaone, qui eorum translationem erat habiturus, eorum lex minus appretiaretur, [quod erat immutanda[4]) per Christum] et forte ob hanc causam in aliquibus[5]) locis de Christo et eius divinitate obscurius non irreprehensibiliter sunt locuti[6]).

[Cap. 21. Die Citation Henochs im Briefe Judä würde zu gesagtem Schlusse berechtigen und wäre eine wirkliche Schwierigkeit, wenn der Apostel schriebe, dieses oder jenes kanonische Buch und das A. T. überhaupt enthalte jene Weissagung. Sed nihil tale voluit allegare. Es habe wohl bei den Juden wie bei uns einen weiteren Kreis von Schriften gegeben, deren Ansehen unbestritten war wegen der Wahrheit ihres Inhaltes oder wegen der glaubwürdigen Versicherung ihrer Urheber, die aber gleichwohl nicht abgefasst waren expressa vel nota auctoritate divina. Daher stamme jenes Citat, das keineswegs als Beweis für Verstümmelung des A. T. gelten könne.

Cap. 22 geht auf die einzelnen von Joannes vorgebrachten Beispiele von Widersprüchen ein und weist nach, daß solche nicht vorliegen. Dann fährt Richardus weiter:

Cap. 23. Sicut in his repugnantiam nullam reperis, sic etiam] si scripturas diligenter et pie[7]) consideres pro constanti reperies[8]) ita esse in aliis illius similibus[9]), quod diversæ translationes ab ecclesia approbatæ sibi nullatenus adversantur, quamvis fortassis altera[10]) translatio non[11]) solum potest argui diminuta, [sicut ex præmissis argumentis apparet] sed etiam non esset vera translatio scripturæ primariæ. Quod tibi nocere non potest, dum tamen illud quod ibi asseritur veritatem contineat approbatam modo prædicto et nihil contineat alteri translationi aut originali Scripturæ contrarium. Non enim omnis transferens intendit simpliciter et separatim[12]) omnium verborum exem-

[1]) *L*, aestimare *SH* [2]) *L*, suae *S*, *H* läßt die für den Contexţ bedeutungsvollen Zwischensätze einfach aus. [3]) *L*, immittenda *S* [4]) imitanda *S* [5]) aliis *SH* [6]) *H* scheint sich bei den sinnlosen Lesarten immittenda und imitanda statt immutanda nicht mehr ausgekannt zu haben, deshalb seine sinnstörende Verkürzung. [7]) diligenter praeconsideres *H* preconsideres *S* [8]) recipies *H* [9]) in ceteris istis similibus *SH* [10]) aliqua? [11]) non *om. SH* [12]) singulariter et seriatim *SH*

Digitized by Google

plaris[1]) sensum exprimere, quod modus significandi in linguis verborum transferendorum non semper sustinet ut transferatur, sed aliquotiens conatur transferens unius prolixæ sententiae sensum[2]) solum exprimere. Et quia aliqua translatio nostrarum translationum facta est ex hebræo, sicut ea quæ est Hieronymi, in qua lingua fuit tradita nostra primordialis scriptura V. T., aliqua fiebat ex graeco, sicut illa quae est LXX interpretum, et tertia fortassis ex lingua tertia, ita quod[3]) per plures translationes primordialis scripturæ sensus pervenit ad linguam nostram latinam, non debes reputare absurdum seu mirabile, quod in translationibus istis sæpius reperiatur discrepantia aliqualis et etiam apparens diversitas *cum diversis in cortice litterarum. Quam etiam discrepantiam leviter facere potest aequivocatio terminorum in linguis diversis, ita ut ab uno transferente unus sensus termini aequivoci et ab alio alius sensus eius pro ipso ponatur, quod saepe terminus aequivocus in una lingua non habet sibi correspondens aequivocum verbum in alia et etiam terminus transsumptibilis a proprio sensu saepe reperitur in uno idiomate qualis sibi correspondens non reperitur in alio*[4]).

Non igitur inficitur auctoritas nostræ scripturæ nec veritas contentorum in aliqua translatione ab ecclesia approbata, ut tibi videtur, etsi in aliquibus locis translatio[5]) non sit vera translatio scripturæ primariæ, nec etiam sensum scripturæ primariæ contineat, dum tamen contineat veritatem, licet[6]) auctoritatis maioris sit illa scriptura, quæ maioribus testimoniis concordare cum primordiali Scriptura videtur seu cognoscitur, quam illa solaque (?) per leges alias, ut deduxi superius, approbata[7]). Cum enim lex aliqua[8]) legem aliam approbat, non eius aliquam vel in mi-

---

[1]) exemplarem *SH* [2]) *LS*, sententiae sententiam *H* [3]) *SH*, *L?* vielleicht ursprünglich itaque. [4]) Statt der ganzen im Druck hervorgehobenen, bei *S* namentlich zu Anfang der Stelle wegen vieler Abbreviaturen schwer lesbaren Auseinandersetzung, gibt Hody nur die Worte: ob terminorum aequivocationem. Daß der Gedankengang dadurch verstümmelt und verdunkelt wird, bedarf keines Nachweises. [5]) translatio *om. SH* [6]) Deutlich ausgeschrieben bei *L*; *S* hat eine Abkürzung; die Unterscheidung im Druck bei *H* sollte wohl nahelegen, daß Hody über die Auflösung der Abbreviatur sich nicht ganz sicher fühlte. Vgl. Kaulen aaO. S. 298 Anm. [7]) *L*, illa sola. quae . . approbatur *SH* [8]) antiqua *SH*; das folgende aliam fehlt bei *SH*; daher Kaulens Uebersetzung: ‚Wenn zB. das Alte Testament das mosaische Gesetz approbiert . .' während Armachanus das Princip ganz allgemein ausspricht.

Digitized by Google

nimo corruptam eius translationem approbat, sed primariam legem ipsam et sensus ipsius, sub quacunque lingua et quibuscunque sermonibus exprimatur, confirmat. Sicubi vero hæsites de primordiali scriptura, ad radices recurre, scil. ad originalem linguam, in qua scriptura primitus tradebatur, scil. hebraicam, et ad codices antiquiores illius, non solum ad illos, quos habent Judaei, sed ad illos si oportuerit, quos habent christiani in lingua hebraica, ne forte, ut obiecisti superius, esset in hebraeis codicibus aliqualis corruptio, et ad codices græcos, quibus nostram translationem unam accepimus; et non dubium quin sic errorem, si quis fuerit, facile deprehendere possis et sensum primordialis scripturæ valebis extrahere. — Soweit Hody. Der Schluſs iſt zu charakteriſtiſch als daß wir ihn auslaſſen möchten.

[Quem tamen si clare forte capere non posses, dum tamen locus non cerneret fidem nostram, scil. aliud aliquid in quo error periculosus non esset, ambiguitas sensus ibidem tibi in nullo noceret, si ut dixi nullus sensus ibi expressus esset erroneus, sed in hoc casu sensum ibi veracem esse deberes supponere. quamvis ad illum sensum exiguitas tui ingenii penetrare non posset. Sicut ego fateor in multis scripturis propheticis et nonnunquam in aliis, quoniam nec Deus concedit, ut omnibus omnia fiant perspicua, sed acerrimis ingeniis saepe facillima reddit obscura, ut non in suo infirmo ingenio sed in potentissimo domino glorientur, qui multa abscondit a sapientibus et revelat ea parvulis suis.

Zum vollen Verſtändnis des Ganzen, in dem auch irrthümliche Anſchauungen namentlich inbezug auf Urſprung und Geſchichte der alten Ueberſetzungen unterlaufen, vgl. Kaulen S. 299.

Mit Rückſicht auf die weit verbreitete einſeitige und ſchiefe Darſtellung der Exegeſe und Hermeneutik der Scholaſtik, wonach die Beſchäftigung mit der Bibel nur eine zum Dilettieren einladende Nebenſache war, der hl. Text nicht ſo ſehr Gegenſtand als Gelegenheit zum Diſputieren hergab, der mehrfache Schriftſinn als das gegebene gedankenlos hingenommen und weiter geſchleppt wurde, kann ich nicht umhin zum Schluſſe einiges aus der Vorrede und dem grundlegenden erſten Buche hier beizufügen.

Ex revelatione vestræ sanctæ devotionis, ſchreibt Armachanus in der Vorrede an die zwei armeniſchen Biſchöfe, denen das Werk gewidmet iſt, accepi, ob defectum exercitii in sacris scripturis antiquas quasdam hæreses a s. patribus reprobatas et nonnullas contra s. scripturam novellas assertiones erroneas in vestris partibus pullu-

Digitized by Google

lasse. Um diese aus Unkenntnis der heiligen Schrift entstandenen Irrungen durch die hl. Schrift zu bekämpfen und zu vernichten, hält er es für angezeigt, die fünf ersten Capitel des ersten Buches der Klarstellung seiner Principien über den sensus literalis, den er einzig für seine Beweise anwenden will, zu widmen.

Quia ex literali sensu scripturæ sacræ intendis in hoc opere tractare Armenorum quæstiones, ostende mihi primo quis sensus scripturæ s. dici debeat literalis: so hebt ganz sachgemäß das 1. Cap. des ersten Buches an. Den Verlauf der nun folgenden Untersuchungen mögen die Capitelüberschriften andeuten.

1. cap. obicit de sensu literali et solvit in genere.

2. cap. obicit quis sit dicendus auctor s. scripturæ et solvit obiecta.

3. cap. obicit specialius de auctore s. scripturæ contra præcedens capitulum et dissolvit.

4. cap. obicit difficilius de duplici auctoritate et duplici sensu literali scripturæ.

5. cap. solvit obiectus præcedentis.

Erst vom 6. Capitel an beginnen dann die eigentlichen Argumentationen gegen die Armenier. — Ein solcher modus procedendi sieht jedenfalls nicht wie scholastische Gedankenlosigkeit aus, und weckt wohl nicht blos bei uns den Wunsch nach einer brauchbaren Ausgabe der Werke des einstigen Commissarius von Oxford.

Schon Sudoris klagt, daß dieses Licht unter den Scheffel gestellt sei, und die Pariser Ausgabe der Summa hat leider statt Licht zu verbreiten in mancher Beziehung das Dunkel gemehrt.

Ditton Hall. J. K. Zenner S. J.

Tempelmusik und Psalmenüberschriften. Lagarde schreibt (Orientalia II 23): „Ich vermute, לאסף wie לבני קרח und alle ähnlichen ausdrücke haben den psalm der aufführung durch eine bestimmte riege der tempelmusik zugewiesen, wo dann möglich war, daß ein und dasselbe gedicht sowol den בני קרח als dem chore des הימן zuerteilt wurde.

לדוד ist mir kein hindernis. So gut es in Oxford und Cambridge Queens' und Queen's College neben Gonville und Cajus und Balliol und Oriel = Oratoriolum, so gut es unter den professoren den Regius neben Margaret's und Savilian und Laud's und Hulsean und Lord Almoner's gibt, ganz genau so gut konnte im tempelchore die eine

Digitized by Google

abteilung nach David, die andere nach Aeman oder Core oder ſonſt wem heißen.'

Es iſt gewiſs ſehr überraſchend, die gleiche Auffaſſung nicht zwar bezüglich der Pſalmenüberſchriften, wohl aber bezüglich der Bezeichnung der Riegen der Tempelmuſik bei dem unter Juſtinian lebenden alexandriniſchen Kaufmann ſpäter Mönch Kosmas Indicopleuſtes wiederzufinden. Garrucci, Storia dell' arte cristiana (Prato 1876) 3, 70—83, Tafel 142—153 beſpricht und reproduciert nach dem Codex Vaticanus 699 die bildlichen Darſtellungen, mit denen Kosmas ſeine *Χριστιανικὴ Τοπογραφία* illuſtriert hat. Für uns kommt hierin Betracht die Illuſtration Bl. 121 v. des Codex (bei Garrucci Tafel 146). Garrucci gibt folgende Beſchreibung: Graziosa parmi e ben intesa la composizione di questo quadro, nel cui centro Davide, *ΔΑΔ*, è rappresentato assiso in trono in abito reale, con in mano la cetra, e presso di lui Salomone, *COΛOMΩN*, stando in piedi colle mani celate sotto la clamide; ambedue hanno in capo la corona gemmata e sono cinti di nimbo. Il busto di Samuele, *CAMOYHΛ*, domina in alto, cinto ancor esso da nimbo, e in basso è personificata la danza, *OPXHCIS*, in forma di due giovani donne che ballano. Tutto il campo che è a destra e a sinistra del quadro si divide in sei aree circolari, in ciascuna delle quali è rappresentato uno dei cori musici istituiti dal Re Profeta. . I sei cori sono chiusi in altrettanti cerchi messi in pianta, in ciascuno dei quali otto cantori seggono in giro e fuori dell'area si legge il proprio nome a ciascuno.

Il primo a sinistra è il coro d'Iditun, *ΧΩPOC TOY ΙΔΙ-TOYM*, il secondo è il coro dei figli di Core *ΧΩPOC TΩN YΩN KOPE*; il terzo è il coro di Etam l'israelita, *ΧOPOC EΘAM TOY ĪHΛITOY.* Il quarto coro, che è primo a destra, è il coro di Asaf *KOPOC TOY ΛCΛΦ*, il secondo è uno dei tre[1]) cori dei figli di Core *ΧΩPOC TΩN YIΩN KOPE*, il terzo è il coro di Mosè uomo di Dio, *KOPOC MΩ-CEΩC ĀNOȲ TOY ΘȲ.*

Alſo nach Kosmas: eine von David eingerichtete aber nach ‚Moſes dem Manne Gottes' (vgl. Pſ. 89 hebr. 90) benannte Riege der Tempelmuſiker.

Ditton Hall. Joh. K. Zenner S. J.

---

[1]) Offenbares Verſehen, da hier nur von zwei Chören der filii Kore die Rede ſein kann. Für das Schwanken der Orthographie zwiſchen χωρος χορος und χορος müſſen wir die Verantwortung Garrucci überlaſſen, deſſen Text wir uns einfach anſchloſſen.

Digitized by Google

Die beste Vertheidigung der **Inquisition** ist die Enthüllung ihres Seins. Dieses Wort ist ebenso wahr, wie der bekannte Ausspruch von Pertz bezüglich der Päpste. Eine Beleuchtung des Glaubenstribunals vom rechtshistorischen Standpunkte liefert die hervorragende Leistung Henners[1]). Die Absicht des Verfassers geht dahin, ‚auf Grundlage der bisherigen historischen Forschungen die Organisation und Competenz der päpstlichen Ketzergerichte zu beleuchten, um auf diese Art eine Basis schaffen zu helfen, auf welcher man zur juristischen Darlegung des Ketzerprocesses selbst und zur möglichst definitiven Lösung der Frage schreiten könnte, welche Elemente der allgemeinen Rechtsentwickelung auf den Ketzerproceſs von Einfluſs waren, und hinwiederum welche Einwirkung die Ketzergerichte mit ihrem eigenthümlich ausgebildeten Verfahren auf die allgemeine Processentwickelung ausübten‘ (2). Das zeitliche Feld der Hauptuntersuchung ist durch zwei Marksteine begrenzt, welche in der Geschichte der päpstlichen Inquisition eine bedeutende Rolle spielen, einerseits die Zeit, in welcher päpstliche Ketzergerichte ständig wurden, und andererseits die Zeit, in welcher durch die Errichtung eines besonderen Cardinalcollegiums für Inquisitionsangelegenheiten in Rom die Organisation dieser Gerichte vollendet ward. Der Gegenstand der Arbeit ist also bestimmt durch die vierthalb Jahrhunderte zwischen Gregor IX 1227—1241 und Sixtus V 1585—1590.

Die wichtigsten Rechtsquellen für die in Rede stehende Frage sind, wie dies in der Natur der Sache liegt, die päpstlichen Erlässe und die Beschlüsse der allgemeinen Concilien, von denen hier hauptsächlich in Betracht kommen das zweite, dritte und vierte Lateranconcil, 1139 1179 1215, das Concil von Vienne 1311, von Constanz 1414—1418 und das fünfte Concil im Lateran 1512. H. ist in der ausgedehnten Inquisitionsliteratur trefflich bewandert. Die Früchte seines Sammelfleißes sind niedergelegt in den zahlreichen Noten, deren Ausdehnung nach der Forderung gut deutscher Gründlichkeit den Umfang des eigentlichen Textes wohl um ein bedeutendes übertrifft. Inbezug auf Literaturverweisungen legt sich der Verfasser folgende Beschränkung auf: ‚Aeltere Werke, welche wieder von jüngeren Schriftstellern aufs ausgiebigste benutzt wurden, welche aber unter der älteren Literatur nicht einen der ersten Plätze einnehmen, haben wir beim Citieren ausgelassen; die Hinweisung auf sämmtliche hieher einschlägige Werke war ja von vornherein nicht gut möglich und hätte auch keinen Zweck‘ (S. 4 Anm.).

---

[1]) Beiträge zur Organisation und Competenz der päpstlichen Ketzergerichte. Von Dr. Camillo Henner, Docent der Rechte an der k. k. böhmischen Karl-Ferdinands-Universität und an der technischen Hochschule in Prag. Leipzig, Duncker und Humblot, 1890. XII, 383 S.

Digitized by Google

Das letzte mag richtig sein. Ueber das erste mag man denken, wie man will. War indes die Hinweisung auf sämmtliche hieher einschlägige Werke zum vornherein nicht gut möglich und überdies zwecklos, so durfte das Pamphlet von Fridolin Hoffmann, Geschichte der Inquisition, allgemein faßlich dargestellt, in der Studie Henners nicht ein einziges Mal citiert werden. Es trägt den Stempel der Wertlosigkeit an der Stirne und erfährt durch H. eine wenig entsprechende Würdigung, wenn dieser die Darstellung Hoffmanns gelegentlich ‚nicht ganz richtig' nennt (26 Anm. 2), ein gar zu zarter Tadel, der wohl auch Llorente billigerweise öfter als S. 69 Anm. 4 treffen mußte. Anstatt dieser Auctoren hätte das Hauptwerk Historia verdadera de la inquisicion par D. Francisco Javier G. Rodrigo (3 Bde, Madrid 1876/77) eingehende Beachtung verdient, zumal da der ganze erste Band sich stark mit dem Thema Hs berührt. Daß der Verfasser den Janus unberücksichtigt läßt, gereicht ihm zur Ehre. Mit der gleichen Erudition, aber auch mit der gleichen Bitterkeit wie Janus schrieb Döllinger in den Jahren 1867 und 1868 eine Reihe von Artikeln über die Inquisition für die Allgemeine Zeitung und für die Neue freie Presse. Reusch hat sie in den ‚Kleineren Schriften' seines Freundes gesammelt und in ihnen ein neues bleibendes Denkmal geschaffen für die ohnehin bekannte Thatsache, daß Döllinger längst vor den vaticanischen Decreten des Jahres 1870 mit Rom gründlich zerfallen war.

H. steht dem Geiste der Kirche sehr fern. Nach seiner Auffassung waren die Inquisitionsfunctionäre berufen, hierokratischen Tendenzen zu dienen. Mit Rücksicht auf diese Dienste, heißt es, ‚ertheilten die Päpste denselben schon frühzeitig theils neue, theils wiederholten sie von Zeit zu Zeit die bereits früher gegebenen Privilegien, um die Inquisitionsämter begehrenswert zu machen' (23). Auch sonst ist von dem hierokratischen Standpunkt, von der viel berufenen Politik der Päpste und dem Verhältnis dieser Politik zur Inquisition die Rede (vgl. 287 299 f.). Bei alledem ist aber das redliche Streben des (positivistischen?) Verfassers anzuerkennen, die Zeit, welche ihn beschäftigt, nach den damals herrschenden Grundsätzen zu beurtheilen; er ist sorgsam darauf bedacht, den Fehler jener zu vermeiden, welche eine von der Gegenwart so sehr verschiedene Vergangenheit nach dem Maßstabe unserer oberflächlichen Tagespresse messen wollen. Daß es H. nicht immer gelungen ist, sich dem Banne gewisser Vorurtheile zu entziehen, ist zu bedauern. Würden indes so ganz und gar kirchliche Schöpfungen wie die Inquisition nie anders als mit dem Ernste und dem Forschersleiße Hs behandelt, die Geschichte wäre nicht in der Lage, so viele Irrthümer und Entstellungen aufzuweisen, und die Wahrheit würde mehr zu Wort kommen. Das gelehrte Buch wird für jeden Juristen und für jeden Historiker, der sich mit der Geschichte der Inquisition, im besonderen

Digitized by Google

mit der Gerichtsbarkeit dieses geistlichen Tribunals zu befassen hat, ein literarisches Arsenal bilden. Die trockene, schmucklose und schematische Darstellung, welche infolge der vielleicht nicht ganz glücklichen Eintheilung des Stoffes öftere Wiederholungen nöthig machte, findet eine Art von Berechtigung in dem Titel des Werkes, das nur ‚Beiträge' liefern will. Da indes Formvollendung und leichte Lesbarkeit jedes Buch sehr empfehlen, so würde auch Hs Leistung durch Vorzüge dieser Art nur gewonnen haben.

Etwas gar zu naiv klingt die Bemerkung: ‚Darüber, ob die Päpste überhaupt in Ketzereien verfallen können und von wem sie dann eventuell gerichtet werden sollen, vgl. man die Literatur über die Unfehlbarkeit des Papstes' (332 Anm. 3). S. 132 f. erwähnt der Verfasser die Schlussformel, welche in der Regel am Ende des Protokolls beigefügt ist, des Inhaltes, ‚daß den Verhörten nach Beendigung des Verhöres alles, selbstverständlich in einer ihnen bekannten Sprache überlesen wurde, und daß sie anerkannten, zu ihren Aussagen durch keine Tortur, durch keine Drohungen, keine Bitten, kein Geld, keine Furcht oder keinen Hass verleitet worden zu sein'. Daß die Concepte der einzelnen Gerichtsverhandlungen einen größeren historischen Wert haben als jene Protokolle, in welche nicht alles aus den Concepten übertragen wurde, ist ganz klar; daß die Protokolle ‚keinen großen Wert' haben, wie H. 134 sagt, folgt aus den von ihm geschilderten Vorgängen nicht (vgl. 154). Die Erklärung Hs für die Worte Clemens' V: Duro tradere (scil. inquisitos de hæresi) carceri sive arcto, qui magis ad pœnam, quam ad custodiam videatur, . . episcopus sine inquisitore aut inquisitor sine episcopo Diœcesano . . non valebit. ist gewiss richtig, nur konnte sie bündiger und klarer sein (261 f.). Das Zusammenwirken der genannten beiden Richter war nach Hs Ueberzeugung auch erforderlich, wenn es galt, ad sententiam procedere contra eos (scl. inquisitos), d. h. beim Endurtheil, ob es nun auf schuldig oder unschuldig lautete. Im Gegensatz hiezu wird die Erlaubtheit selbständigen Auftretens nur je eines Richters bei befreienden Urtheilen unter anderen vertheidigt von Bordonus, Sacrum tribunal judicum in causis sanctae fidei contra haereticos et de haeresi suspectos (Rom 1648) S. 633 n. 6. Carena, Tractatus de offficio sanctissimae inquisitionis (Lyon 1669) S. 12 n. 10, nennt diese Ansicht magis communis, die Auffassung Hs tutior in praxi. Sehr lehrreich sind im Buche Hs § 3, § 10 und § 14 über die an Inquisitoren und Inquisitionsfunctionäre gestellten Anforderungen, über den Verlust des Amtes uff.

Zur Charakteristik des ‚allgemeinen Standpunktes der Kirche den Staaten gegenüber, insoweit er hier in Betracht kommt', schreibt H. ganz wahr: ‚Die Kirche wollte auf allen ihren Gebieten von der weltlichen

Digitized by Google

Macht unabhängig sein, und diese sollte in Kirchensachen kein Recht sich anmaßen, da sie im Gegentheil verpflichtet war, die Kirche mit ihrem Einflusse dort zu unterstützen, wo sie es wünschte. Von den hier angegebenen Forderungen trat die Kirche principiell niemals zurück und bezüglich der Ketzergerichtsbarkeit hatte sie nicht den mindesten Grund, eine Aenderung anzustreben; denn seit den ersten Zeiten betrachtete sie die Ketzersachen als ausschließlich zu ihrem Forum gehörend und die Ketzergerichte als ausschließlich geistliche Gerichte. Jene Unabhängigkeit verstand die Kirche hier in dem Sinne, daß auf den Proceß, von seinem Beginne bis zur endgiltigen Erledigung die weltlichen Mächte keinen Einfluß ausüben durften, außer wenn sie dazu von der Inquisition selbst aufgefordert wurden. Bei dieser Sachlage war es dann nur eine Folge, daß an dem von den Inquisitionsgerichten gefällten Urtheile die weltlichen Functionäre nichts ändern konnten, ja, daß sie nicht einmal die Auslieferung der Processschriften behufs einer Ueberprüfung verlangen durften, ob nämlich die Staatshilfe einer gerechten Sache gewährt werden sollte; ja selbst, wenn die Vertreter der weltlichen Mächte irgendwie in Erfahrung gebracht hätten, daß es sich um eine zweifelhafte Sache handle, so sollten sie trotzdem den Forderungen der Kirche Genüge leisten, falls sie nicht deren Strafen verfallen wollten' (347 f.). Diese Thatsachen vorausgesetzt ist es, abgesehen von allem andern, undenkbar, daß die spanische Inquisition, die doch ihrem Wesen nach vom hl. Stuhl sicher bestätigt und gebilligt wurde, ein staatliches oder ein gemischtes Institut mit vorherrschend staatlichem Charakter war. H. glaubte die specielle Darlegung der Verhältnisse dieses Gerichtshofes durch den Zweck seiner Abhandlung ausgeschlossen. ‚Nur nach Bedarf und anmerkungsweise wird auf sie hingewiesen' (2). Tiefere Studien verrathen Hs Aeußerungen über diesen Gegenstand nicht. Seit dem Ximenes des hochverdienten Hefele, auf den sich H. gern beruft und der die spanische Inquisition für eine Staatsanstalt hält, hat sich doch auch in Deutschland in dieser Frage manches geändert. Das Werk Rodrigos[1]) hat seine Wirkung gehabt, und das Beispiel jenes Verlegers wird sich heute nicht mehr wiederholen, der, wie von glaubwürdigster Seite versichert wird, die Uebersetzung eines französischen Buches einzig deshalb ablehnte, weil nebenher einmal im Widerspruch mit der freien deutschen Wissenschaft die spanische Inquisition in durchaus sachlicher Weise als kirchliches Institut gezeichnet wurde. Der zünftige Herr nahm die Arbeit allerdings schließlich an, aber nur unter der Bedingung, daß der böse Text wegblieb. H. spricht seine Stellung zur spanischen Inquisition unzweideutig in den Worten aus: ‚Rom hatte

[1]) Vgl. Grisar im Jahrgang 1879 dieser Zeitschrift 548 ff. Dagegen schrieb Knöpfler in den hist.-polit. Blättern 1882 II und 1883 I.

Digitized by Google

principiell keine richterliche Gewalt in der erneuerten spanischen Inquisition, obgleich in dieser Richtung von Rom und von Spanien, allerdings nach entgegengesetzten Zielen eine heftige Fehde geführt wurde' (377). Zugegeben auch, daß in Sachen der spanischen Inquisition zwischen Rom und den spanischen Herrschern eine heftige Fehde geführt wurde, so war doch diese Fehde etwa bis zum Jahre 1600 nicht principiell, sondern galt nur der Anwendung eines von beiden Theilen anerkannten Princips. Da sich H. über das spanische Glaubenstribunal mehr in Andeutungen bewegt, so mag für ihn und seine Auffassung ein Mann eintreten, dessen Anwaltschaft er sicher nicht zurückweisen wird.

Ranke leitet seine Erklärungen **über die spanische Inquisition**[1]) ein mit dem Hinweis auf Llorente (1756—1823). Ueber den Wert Llorentes als Historiker besteht kein Zweifel. Seine ehemaligen Pariser Freunde Mahul und Laujuinais haben ihm in der Revue encyclopédique (April 1823), deren Mitarbeiter er lange Zeit war, ein biographisches Denkmal gesetzt. Der ‚Katholik' 13 (1824) 1—35 hat dieses interessante Lebensbild, das allerdings parteiisch ist, aber doch ein richtiges Urtheil ermöglicht, der deutschen Leserwelt zugänglich gemacht[2]).

Llorente war ein Mann, der sich im Solde eines tyrannischen Ministers, des berüchtigten Friedensfürsten Godoy, herbeiließ, die Geschichte seines eigenen Volkes, der Basken, zu entstellen und durch diese Fälschung zur Vernichtung der Freiheit dieses wackeren Stammes mitzuwirken, ein Mann, der an seinem Vaterlande zum Verräther wurde und sich an den französischen Zwingherrn Napoleon I verkaufte, ein gefallener, apostasierter Priester, der von dem Ertrag unsittlicher Schriften und von der Unterstützung der Pariser Freimaurerlogen lebte, der im Jahre 1822 infolge seiner nichtswürdigen literarischen Erzeugnisse durch die französische Regierung aus Frankreich verwiesen wurde, ein Heuchler, der seine Verworfenheit durch die Maske der Humanität, Rechtlichkeit, ja selbst der Frömmigkeit zu verhüllen sich bemüßigt fühlte. Das schonendste Verdammungsurtheil der Geschichtschreibung Llorentes läßt sich in die Worte kleiden: Sie ist in hohem Grade leichtfertig, gewissenlos und unwahr. Eine außergewöhnliche Bitterkeit gegen die Kirche führte

[1]) Fürsten und Völker von Südeuropa im 16. und 17. Jahrhundert (1827) S. 241. Die vierte Auflage trägt den Titel: Die Osmanen und die spanische Monarchie im 16. und 17. Jahrhundert (1877). Die Aenderungen S. 195 ff. sind mit Rücksicht auf den Gegenstand unwesentlich, aber theilweise sehr bezeichnend für Ranke selbst. [2]) Vgl. auch Hefele, Ximenes 358 ff.

Digitized by Google

ihm die Feder bei seinem Hauptwerk, welches er in Paris spanisch niederschrieb und das Alexis Pellier 1817—1818 unter seinen Augen ins Französische übersetzte, Histoire critique de l'inquisition d'Espagne. Diese vierbändige Arbeit, derentwegen er von der bischöflichen Behörde in Paris suspendiert wurde, ist von Bedeutung nicht wegen der Darstellung, sondern wegen der vielen Auszüge aus den Originalurkunden der Inquisition, wobei es allerdings bei der Unmöglichkeit der Controle dahingestellt bleiben muss, wieviel der charakterlose Verfasser gefälscht hat.

Hören wir Ranke. ‚Wir haben, sagt er, über die spanische Inquisition ein berühmtes Buch von Llorente; und wenn ich mich erkühne, nach einem solchen Vorgänger etwas zu sagen, was seiner Meinung widerstreitet, so finde dies darin eine Entschuldigung, daß dieser so gut unterrichtete Autor in dem Interesse der Afrancesados der josephinischen Verwaltung schrieb. In diesem Interesse bestreitet er die Freiheiten der baskischen Provinzen, obwohl dieselben doch schwerlich zu leugnen sind'. Der feile Verrath und die Geschichtsfälschung Llorentes sind also von Ranke zwar sehr behutsam und artig, aber doch klar genug zugestanden. ‚In seinem Werke sieht er auch, fährt Ranke fort, in der Inquisition eine Usurpation der geistlichen Macht über die Staatsgewalt', soll heißen: eine Schöpfung papistischer Brutalität. ‚Irre ich indes nicht ganz, so ergibt sich aus den Thatsachen, die er selber anführt, daß die Inquisition ein königlicher, nur ein mit geistlichen Waffen ausgerüsteter Gerichtshof war'. Die spanische Inquisition ist also nach Ranke keine Usurpation der geistlichen Macht über die Staatsgewalt. Wir dürfen den Satz unbedenklich zugeben. Es frägt sich, ob die andere Meinung Rankes richtig ist, sie sei in erster Linie ein königlicher Gerichtshof gewesen[1]).

Drei Gründe sollen es beweisen.

‚Erstens waren die Inquisitoren königliche Beamte'.

‚Zweitens fiel aller Vortheil von den Confiscationen dieses Gerichtes dem Könige anheim'.

‚Drittens ward hiedurch erst der Staat vollkommen abgeschlossen'.

---

[1]) Außer bei Hefele findet sich dieselbe Ansicht vertreten bei De Maistre, Phillips, Gams, Hergenröther, Knöpfler. Die spanische Inquisition halten für ein vorwiegend kirchliches Institut sämmtliche Inquisitionstheologen, die Spanier wohl ohne Ausnahme, so Menendez Pelayo, Rodrigo, Orti y Lara, Cappa und allem Anscheine nach auch Balmes, ferner Jules Morel, Prat, Renwart Bauer, Grisar, Fr. X. Kraus, Funk, Brück, Pastor. Herzogs protestantische Realencyclopädie und Wilmans in Sybels Zeitschrift können hier nicht inbetracht kommen.

Digitized by Google

Aus Nr. 2 und 3 folgt offenbar gar nichts. Denn auch in dem Fall, daß die spanische Inquisition ein wesentlich geistliches Tribunal war, konnte es sehr wohl geschehen, daß die Güter der Verurtheilten dem Staate zugute kamen.

Die Inquisition des dreizehnten Jahrhunderts war sicher ein kirchlicher Gerichtshof. Und doch fielen schon damals die Confiscationen sehr häufig der Staatsgewalt zu. Gregor IX beklagte sich im Jahr 1237 darüber, daß die weltlichen Mächte die gefangenen Ketzer nicht erhalten wollten, obgleich sie das confiscierte Vermögen an sich zogen. Seit 1272 wurde in Frankreich mit Ausnahme von Albi, wo die Bischöfe an den Confiscationen Antheil hatten, die Inquisition durch die Krone unterhalten, weil dieselbe auch alle Confiscationen erhielt. Die Inquisition von Venedig wurde gleich nach ihrer Errichtung zur Zeit Nicolaus' IV 1288—1292 durch eigene Fonds gesichert, in welche auch der ganze Confiscationserlös floss. Ebenso standen die Dinge in Neapel. Rankes Berufung auf die Beschlagnahme der Güter durch den König dürfte mithin schwerlich den gewünschten Schluss auf den staatlichen Charakter der spanischen Inquisition gestatten. Nur so viel lässt sich mit Sicherheit behaupten: Wer den Vortheil hatte, sollte nach den Absichten der Kirche auch die pecuniären Lasten der Inquisition tragen.

Dies und nichts weiter ergibt sich mit Bestimmtheit aus folgenden zwei Daten: Im Jahre 1329, also in einer Zeit, da an eine Verstaatlichung des Glaubensgerichtes nicht zu denken ist, sollten die Inquisitionskerker wieder hergestellt und vom französischen König und von allen, welche aus den Confiscationen Nutzen zogen, pro rata unterhalten werden. Dieselbe Beziehung ist bereits ausgesprochen im elften Kanon der Synode von Toulose 1229. Ihm zufolge sollen alle, die nicht freiwillig, sondern aus Furcht vor dem Tode oder aus einem anderen Grunde zur Kirche zurückgekehrt sind, durch den Bischof hinter Schloss und Riegel gebracht werden und hier ihre Buße verrichten, damit sie anderen nicht gefährlich würden. Quibus ab illis, *qui bona eorum tenuerant*, provideatur in necessariis secundum dispositionem prælati; si vero bona non habuerint, eis provideatur per prælatum[1]).

Zudem ist die Behauptung Rankes, daß aller Vortheil von der Confiscation dem spanischen Könige anheimfiel, schwerlich nachweis-

[1]) *Mansi*, Concil. Coll. 23, 196. Henner 227 ff. S. 230 Anm. 3 sagt der Verfasser: ‚In Spanien wurde fast der ganze Inquisitionsaufwand aus dieser Quelle (der Vermögensconfiscation) gedeckt'.

Digitized by Google

bar[1]). Nach Llorente wenigstens, 1[2] (Paris 1818) 448 ff., hatte der Fiscus von den Moriskeu keine Einnahme, da das Vermögen der Verurtheilten an die Kinder derselben, nicht an den Staat kam. Jedenfalls aber bleibt es eine ausgemachte Sache, daß Güterconfiscationen zu Gunsten einer weltlichen Macht für den weltlichen Charakter eines Gerichtshofes nichts entscheiden.

Ebensowenig stichhaltig für die wesentlich staatliche Natur der spanischen Inquisition ist die von Ranke behauptete Abrundung und Abschließung des Königreichs durch eben diese Inquisition. Was den Staat vollkommen abschließt, will Ranke sagen, muss selbst staatlich sein. Das mag von dem Staate gelten, der sich selbst genug ist, von dem Staate, der den Einfluss einer höheren Auctorität principiell ausschließt, unmöglich kann es gelten von dem Staate des Mittelalters oder von Spanien, das noch lange über das Mittelalter hinaus das Gepräge früherer Jahrhunderte beibehielt. Kaum irgendwo war Geistliches und Weltliches so innig verwoben wie hier; die Religion bildete einen mächtigen Grundpfeiler der gesellschaftlichen und politischen Ordnung. Kein Wunder, daß jene Anstalt, welche die Einheit der Religion zu schützen und zu stärken hatte, die Inquisition, auch die Einheit des Staates förderte und ‚abschloss'. Die einigende Kraft der angestammten Landesreligion haben auch französische Könige, die ihr im Privatleben sehr wenig entsprachen, im Interesse des Staates zu würdigen gewusst. Was Franz I bestimmte, den Bemühungen Calvins in Paris mit aller Entschiedenheit zu begegnen, war nicht sowohl die Rücksicht auf den Irrthum der Lehre, als vielmehr die Ueberzeugung von der Staatsgefährlichkeit häretischer Spaltungen. Dieselbe Idee leitete Heinrich II, welcher aus Politik im eigenen Lande die Hugenotten auf das schärfste verfolgte und ebenfalls aus Politik mit deren Glaubensgenossen jenseits des Rheins gemeinsame Sache machte gegen das verhasste Haus Habsburg.

Wurde dadurch, daß diese beiden Monarchen in der Religion mit Recht ein Mittel zur Aufrechterhaltung der staatlichen Einheit erkannten, eben diese Religion ihrem innersten Wesen nach staatlich? Wäre dem wirklich so, dann müsste die Natur eines Dinges objectiv identisch sein mit dem Zweck, den der Mensch subjectiv ihm steckt. Man begreift die Unrichtigkeit dieser Folgerung.

Die an zweiter und dritter Stelle von Ranke angeführten Gründe sind also keineswegs imstande, seine Auffassung von der spanischen Inquisition als Staatsanstalt zu begründen.

Entscheidend könnte nur das erste Argument Rankes sein, vorausgesetzt, daß es den Thatsachen entspricht: ‚Die Inquisitoren waren

[1]) Vgl. die vorige Seite Anm. 1.

Digitized by Google

Königliche Beamte'. Hier ruht der Schwerpunkt der Frage. Waren sie wirklich nur königliche Beamte oder waren sie es doch in erster Linie, so ist Rankes These von dem königlichen Charakter der spanischen Inquisition bewiesen. Es sind mithin die näheren Belege zu prüfen, welche Ranke anführt für seinen Satz: ‚Die Inquisitoren waren königliche Beamte'.

‚Die Könige hatten das Recht, heißt es, die Inquisitoren einzusetzen und zu entlassen'. Diese Worte sind zum mindesten sehr zweideutig und mehr falsch als wahr. Laut Breve Sixtus' IV vom 2. August 1483 hatten Ferdinand und Isabella kraft päpstlicher Ermächtigung das Recht, die Inquisitoren zu ernennen: Ut (reges) inquisitores *nominare* possent, concessimus facultatem[1]), sagt der Papst. ‚Ernennen' und ‚einsetzen' sind aber nur in einem sehr weiten Sinne synonym. Jedenfalls darf man den einen Ausdruck für den andern dort nicht gebrauchen, wo für die factische Einsetzung Bedingungen erfordert werden, welche im bloßen Ernennungsrecht nicht inbegriffen sind. So verhält es sich mit den spanischen Inquisitoren. Die Könige ernannten sie mit Bewilligung des apostolischen Stuhles. Mehr noch: sie übertrugen ihnen weltliche, königliche Jurisdiction. Darum müssen sie sicher auch als Staatsbeamte betrachtet werden. Indes durch diese Jurisdiction der weltlichen Gewalt waren sie formell noch keine Functionäre des Glaubenstribunals. Als solche wurden sie eingesetzt erst durch die Delegation des heiligen Stuhles. Die geistliche Jurisdiction, welche sie zu dem machte, was sie wirklich waren, und für deren nachdrückliche Bethätigung sie jene weltliche hatten, erhielten sie von Rom, und zwar der Großinquisitor jedesmal per breve apostolicum[2]), die Inquisitoren durch den Großinquisitor. Eben deshalb sind die Mitglieder des spanischen Glaubensgerichtes wesentlich und in erster Linie geistliche Richter, die spanische Inquisition ist wesentlich und in erster Linie eine geistliche Anstalt. Infolge der königlichen Gerichtsbarkeit aber, die in Spanien bei den Inquisitoren zu der geistlichen hinzutrat, ist die spanische Inquisition ein gemischtes Institut, seiner Natur nach wesentlich geistlich, erst secundär weltlich. An diesem Thatbestand ändert sich nicht das mindeste dadurch, daß die Krone nicht selten einen starken Druck ausübte auf das Tribunal. Dadurch konnte es wohl geschehen, daß die thatsächlichen Beziehungen zu Rom in den

[1]) Llorente 4, 358. [2]) Carena in den Anmerkungen zu D. Guidonis Fulcodii Cardinalis et postea summi pontificis Clementis IV Quaestiones quindecim ad inquisitores, s. Carenas oben angeführtes Werk S. 372 n. 3.

Digitized by Google

Hintergrund traten, daß der wahre Sachverhalt verdunkelt wurde; zerstört werden konnte er nicht.

Dieser Einfluss des Staates zeigte sich unter anderem öfter bei der ‚Entlassung' der Inquisitoren. Das Wort ist ebenso zweideutig wie der Ausdruck ‚einsetzen'. Der König konnte den Inquisitor entlassen nur in dem Sinne, wie er ihn einsetzen konnte, also nach dem gesagten nur in einer sehr weiten Bedeutung des Wortes. Man hat daher sehr sachgemäß die Entlassung des Inquisitors, vornehmlich des Großinquisitors, durch den König als Resignierung von Seite des Officials eingeführt, ein Act, der trotz aller Regierungsmaßregeln erst durch die Bestätigung des Papstes rechtskräftig wurde.

Ranke fährt fort: ‚Die Könige hatten unter den übrigen Räthen, welche an ihrem Hofe arbeiteten, auch einen Rath der Inquisition'. Allerdings gab es einen Inquisitionsrath. Aber dieser Inquisitionsrath darf nicht auf gleiche Stufe gestellt werden mit den übrigen Räthen, welche am königlichen Hofe arbeiteten. Ortsverhältnisse sind für den eigenthümlichen Charakter einer Behörde doch wohl nicht ausschlaggebend, sondern die Amtssphäre, in der sie arbeitet, die Jurisdiction, durch welche ihre Amtsbefugnis gekennzeichnet und begrenzt wird. Die Jurisdiction hatte der Inquisitor als solcher einzig und allein von Rom, als spanischer Inquisitor hat er einen Theil seiner Jurisdiction, die weltliche, vom König.

Durch seine Bemerkung: ‚Die Könige hatten unter den übrigen Räthen, welche an ihrem Hofe arbeiteten, auch einen Rath der Inquisition', ruft übrigens Ranke den Eindruck hervor, als handle es sich um einen Rath, der unmittelbar den König umgab. In Wirklichkeit aber stand der Inquisitionsrath dem Großinquisitor zur Seite. Thomas Torquemada, der erste Großinquisitor, setzte ihn noch im Jahre 1489 ein ‚kraft der Vollmachten, welche er zur Delegation seiner Auctorität (vom Papste) erhalten hatte'[1]). Die Jurisdiction des Inquisitionsrathes war mithin, soweit sie die Religion betraf, durchaus geistlich, gleich der des ganzen Tribunals. Das ist so wahr, daß sich der König selbst der Inquisition und ihrer kirchlichen Gewalt unterstellte. Rex Castellae, berichtet Carena[2]), antequam fiat rex, juramento speciali *subjicit* se et totum suum dominium sanctissimo severissimae inquisitionis tribunali, ein Schwur, der sich mit dem rein oder vorherrschend staatlichen Charakter der Inquisition nicht vereinbaren läßt.

Weiter heißt es bei Ranke: ‚Wie andere Behörden, so unterlagen auch die Inquisitionshöfe den königlichen Visitationen' — wieder halb

[1]) Rodrigo aaO. 2, 163. [2]) P. 1 tit. 3 n. 12, S. 11 der angegebenen Ausgabe.

Digitized by Google

richtig, halb unrichtig. Sie unterlagen juristisch den königlichen Visitationen, nur insoferne sie auch eine weltliche, königliche Behörde vorstellten, also ganz und gar nicht ebenso ‚wie andere Behörden', die nur weltliche Gerichtsbarkeit besaßen. Ueber die staatliche Amtsbefugnis hinaus waren sie dem Großinquisitor als päpstlichem Delegierten zur Rechenschaft verpflichtet. Machtsprüche der Monarchen auf diesem Gebiete waren unberechtigt und konnten an dem juristischen Charakter des Instituts nichts ändern.

Was Ranke außer den vorgelegten Stellen bietet, ist noch matter. Auch ein Ausspruch des Königs Ferdinand an Cardinal Ximenes bedeutet nach dem oben entwickelten Hergang der Sache wenig. ‚Wisst Ihr nicht, sagte einst der Fürst zu seinem Minister, daß, wenn dieser Rath eine Gerichtsbarkeit hat, der König es ist, von dem er sie hat?' Es mag immerhin eine autokratische Anmuthung in diesen Worten liegen; aber auch so, wie sie lauten, lassen sie einen wahren Sinn zu, insofern sie auf die ohne Zweifel bedeutende staatliche Gewalt der spanischen Inquisition bezogen werden können. Wie nicht nur die Inquisition über sich selbst, sondern auch die Herrscher Spaniens, insbesondere Ferdinand der Katholische und Isabella, über sie urtheilen, bezeugen weit mehr, als jenes geflügelte Wort die officiellen Actenstücke, zB. die ‚Sammlung der Instructionen des spanischen Inquisitionsgerichts' übersetzt von Reuß, Hannover 1788.

Ranke schließt die Ausführung seines ersten und bedeutendsten Argumentes so: ‚Wenn Llorente 2, 183 von einem Processe spricht, den man gegen Carl V und Philipp II selber versucht habe, so ist aus seiner eigenen Erzählung — denn er ist doch immer, der uns unterrichtet — zwar deutlich, daß Paul IV, damals in offenem Kriege mit Kaiser und König begriffen, auf so etwas angetragen hat, — doch nicht, daß man darauf eingegangen wäre und nur jemals einen ähnlichen Versuch gemacht hätte'. Diese Aeußerung Rankes, die Berufung auf Llorente und dessen Berichtigung, beides muß ernstlich befremden. Denn Llorente spricht aaO. gar nicht ‚von einem Processe, den man gegen Carl V und Philipp II selber versucht habe', auch hat auf Grund der Angaben Llorentes Paul IV gar nicht ‚auf so etwas angetragen'. Indes das ist hier Nebensache. Worauf es in der Beweisführung Rankes ankommt, ist der Umstand, dass er, vorausgesetzt einmal die von ihm fingierte Thatsache als Schwierigkeit gegen seine Auffassung von der spanischen Inquisition, diese Schwierigkeit durch eine verfehlte Antwort gelöst zu haben glaubt. Paul IV hat, will er sagen, auf so etwas, d. h. auf einen Process gegen Carl V und Philipp II angetragen. Das scheint für den kirchlichen Charakter der spanischen Inquisition zu sprechen. Aber dem sei nicht so. Denn ‚man ist, so entgegnet Ranke, nicht darauf eingegangen und man hat niemals einen ähnlichen Versuch gemacht'.

Digitized by Google

Also bleibt die spanische Inquisition, was Ranke will, ein königlicher Gerichtshof. Mit dieser Widerlegung ist aber nichts widerlegt. Bestünde eine Schwierigkeit, so hätte sie Ranke sicher nicht gelöst. Er verwechselt die quæstio juris und die quaestio facti infolge jener Unklarheit, welche den ganzen Abschnitt über die spanische Inquisition beherrscht.

Aus diesen Erörterungen über Ranke ergiebt sich aber auch die Möglichkeit einer Würdigung des unrichtigen Satzes bei Henner: ‚Rom hatte principiell keine richterliche Gewalt in der erneuerten spanischen Inquisition' (377).

Emil Michael S. J.

Zu wiederholtenmalen wurde der Versuch gemacht, ein womöglich **vollständiges Verzeichnis aller Schriftsteller der Gesellschaft Jesu** anzufertigen. Schon nach ihrem Aufblühen konnte Petrus Ribadeneira, vom hl. Ordensstifter selbst in dieselbe aufgenommen (1540), deren 250 in alphabetischer Ordnung aufzählen (1602; Brüssel 1608). Er fügte dem Verzeichnis eine interessante Uebersicht des Bestandes der Gesellschaft seiner Zeit bei. Darnach zählte sie im Jahre 1608 schon 29 Provinzen und zwei in ihrem Entstehen begriffene, 21 Professhäuser, 293 Collegien, 31 Noviziate, 96 Residenzen und 10 581 Mitglieder, gewiss eine fruchtbare Triebkraft dieser societas minima. wie der hl. Ignatius seine Gesellschaft zu nennen liebte, ein auffallender Segen Gottes, der darauf ruhte. Doch jenes Verzeichnis war nicht vollständig; es kam daher, vermehrt durch Notizen über französische Jesuiten, zu Lyon 1609 heraus; noch mehr erweiterte dasselbe der gelehrte Andreas Schott, Antwerpen 1613, in dessen überaus seltener Ausgabe die italienischen Schriftsteller genauere Berücksichtigung fanden. Philipp Alegambe, († 1652) setzte diesen Katalog bis 1642 (Antwerpen 1643) und Nathanael Southwell († 1676) bis 1675 fort (Rom 1675). Wie hatte indessen in dieser gewiss nicht langen Periode die Zahl der Schriftsteller sich vermehrt. Southwell konnte deren bereits 2237 aufzählen, worunter 271 Deutsche, 33 Böhmen und 29 Lothringer, 377 Spanier und 149 Portugiesen, 361 Franzosen und 373 Italiener, und Werke in 54 Sprachen. Nun ruhte die Literaturgeschichte des Ordens bis zum Beginne dieses Jahrhunderts. Es hatten zwar manche Gelehrte indessen Material dazu gesammelt, aber nicht veröffentlicht, wie Philipp Buonanni († 1725), durch verschiedene statistische Werke bekannt, der jedoch nur einen kurzen Ausweis über den Bestand der Gesellschaft im Jahre 1669 veröffentlichte, wonach die Gesellschaft damals 37 Provinzen, 23 Professhäuser, 578 Collegien, 48 Noviziate, 88 Seminare, 160 Residenzen, 106 Missionen und 17 655 Mitglieder zählte; ferner Franciscus Oudin († 1752),

Digitized by Google

der für die vier ersten Buchstaben bereits 1928 Artikel bearbeitet hatte, Franciscus Antonius Zaccaria († 10. Oct. 1795), der inbezug auf Gelehrsamkeit, Rührigkeit und Fruchtbarkeit in der Gelehrtenwelt kaum seines Gleichen hat, Faustin Arevalo, wovon unten mehr, und Andere. Anfangs dieses Jahrhunderts lieferte Raymund Diosdado Caballero († c. 1820), ein aus Spanien vertriebener Jesuit, zwei wertvolle Beiträge zu Southwell (Rom 1814 1816).

Nun machten die Brüder Augustin († 1873) und Alois de Backer († 1883) die Bibliographie des Ordens zu ihrer Lebensaufgabe. Sie scheuten keine Arbeit und Mühe, keine Reisen und Kosten, durchwanderten Belgien, Frankreich, Spanien, Italien, Deutschland, Oesterreich und Holland, durchforschten Bibliotheken und Archive, um das bisher Geleistete zu verbessern, zu erweitern, zu vervollständigen und bis auf die Neuzeit fortzusetzen und so ein Werk zu bieten, das allen Ansprüchen der so kritischen Neuzeit entspreche. Bei dieser Rührigkeit mußte das Material riesig anwachsen und jeder Tag stellte neuen Zuwachs in Aussicht. Um daher dem gelehrten Publicum nicht zu lange die Früchte ihres Sammelfleißes vorzuenthalten, verzichteten sie auf den Plan, alle Schriftsteller wie bisher unter ein Alphabet unterzubringen, und vertheilten das Material auf sieben Bände (Lüttich 1853—61), deren jeder eine beliebige Anzahl von Gelehrten, worüber die Acten sozusagen abgeschlossen erschienen, in alphabetischer Ordnung aufführt. Natürlich war nicht zu vermeiden, daß die späteren Bände manche Nachträge zu den früheren brachten, auch war der Gebrauch des Werkes dadurch erschwert, wenn auch der letzte Band ein Gesammtregister über alle sieben Bände bot. Dieser Umstand, vorzüglich aber der immer zunehmende Zufluss aus neu entdeckten Quellen weckten selbstverständlich in dem edlen Brüderpaar das Verlangen, das Werk von neuem zu überarbeiten, zu vervollkommnen und zu erweitern durch Aufnahme der noch lebenden Schriftsteller. So machten sie sich denn mit verjüngter Emsigkeit an eine zweite Ausgabe, in der sie sieben Bände in ein einziges alphabetisch geordnetes Verzeichnis umschmolzen, das nun in drei mächtigen Fbden (Lüttich, Löwen 1869—76) mit einem dem dritten Band beigefügten Anhang der noch lebenden Schriftsteller erschien. Von der Reichhaltigkeit dieses Werkes zeugt schon der Umstand, daß der 1. Bd. (A—G) über 4000 Schriftsteller bespricht. Das biographische Element, das Alegambe und Southwell so angenehm zu lesen macht, tritt bedeutend zurück, beschränkt sich auf die nothwendigsten Daten der Geburt, Eintritt in den Orden, Beschäftigung und Todesjahr; dafür liegt das Hauptgewicht in der Bibliographie. Jede durch den Druck veröffentlichte Schrift, wenn auch nur von ein paar Seiten, soweit sie zugänglich war, wird genau mit dem ganzen Titel, Seitenzahl, Druckort aufgeführt; die darauf folgenden Auflagen, sollten deren noch so viele sein, werden der Reihe

Digitized by Google

nach angegeben, die Gegenschriften wie auch die oft zahllosen anderen Schriften, wozu das betreffende Werk Anstoß oder auch nur Anlaß gab, sorgfältig verzeichnet; auch wird die Literatur über die Schriftsteller selbst nicht übergangen und selbst der handschriftliche Nachlaß erwähnt.

Die Auflage von 200 Exemplaren war bald vergriffen. Ein mächtiger Impuls aber zu sammeln und zu schaffen war gegeben, die Bibliographie, die in unserem Jahrhunderte mit besonderer Vorliebe gepflegt wird, stellt immer neue Anforderungen. Da faßte P. Sommervogel, ein gelehriger und dankbarer Schüler der beiden de Backer, bereits durch Jahre ihr fleißiger Mitarbeiter, der sich schon auf diesem Felde einen bedeutenden Namen erworben durch sein mühevolles Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes publiés par des Religieux de la Compagnie de Jésus, Paris 1884, den Entschluß, das Riesenwerk noch einmal zu bearbeiten, zu vervollständigen und nach Möglichkeit zu vervollkommnen. Er zerlegt es nun in dieser dritten Auflage, die er Bibliothèque de la Compagnie de Jésus betitelt, in zwei Haupttheile, deren erster streng bibliographisch ist, der zweite die Bibliotèque historique de la C. de J. des P. Auguste Carayon († 1874) erweitert und ergänzt bieten soll. Der erste Band liegt nun vor (Brüssel 1890, 1828 Sp.). Petzholdt in seiner Bibliotheca bibliographica schrieb bereits von der ersten Auflage S. 164: ‚Hat man schon die früheren Versuche einer vollständigen Jesuitenbibliographie von den gelehrten Mitgliedern des Ordens Ribadeneira, Alegambe und Southwell als Arbeiten eisernen Fleißes und der umfassendsten Kenntnis ihrer Zeit angestaunt, obwohl sie hinsichtlich ihrer ganzen bibliographischen Gestaltung nicht im entferntesten mit dem de Backer'schen Werke im Vergleich gestellt werden können, so ist dieses letztere der vollsten Anerkennung würdig, und verdient bei der fast unübersehbaren Masse von Schriften, womit die Schüler des hl. Ignaz mit der ihrem Orden eigenen Gelehrsamkeit und Strebsamkeit fast alle Theile der Wissenschaften in reichem Maße beschenkt haben, als eine der mühsamsten und zugleich nützlichsten anerkannt zu werden. Alles was von Jesuitenbibliographie bisher erschienen ist, wird durch das de B.'sche Werk durchaus überflüssig gemacht.' Was würde er nun von dieser dritten Auflage erst urtheilen? Denn sie ist nicht ein einfacher Abdruck, sondern im vollsten Sinne des Wortes eine Neubearbeitung. Wir glauben nicht zu viel zu sagen, wenn wir sie als ein Musterwerk der Bibliographie bezeichnen, was Vollständigkeit und Genauigkeit betrifft. Obwohl der erste Band nur bis zu dem Namen Boujard geht, so werden an 1650 Schriftsteller besprochen, und man wird wenige finden, wo man nicht die ergänzende oder berichtigende Hand bemerkt. Bei vielen Stichproben, die ich gemacht, habe ich keinen gefunden, bei dem P. Sommervogel nicht etwas Neues anzuführen weiß, und in unzähligen

Digitized by Google

Fällen hat er die Jahresdaten ausgebessert.[1]) Das Format ist viel handlicher als das frühere, der Druck gefällig und gut leserlich, die Ausstattung edel.

So ist dieses Werk nicht nur ein sprechender Beweis für die eminente Befähigung des Herausgebers, sondern, was wir besonders hervorheben wollen, noch mehr die großartigste, unwiderleglichste Apologie für die Gesellschaft Jesu. So urtheilt auch Petzholdt, indem er schon von der 1. Aufl. schreibt: ‚Deshalb kann auch das de B.'sche Werk als eine der kräftigsten und gewichtigsten und zugleich unparteiischsten Apologien des Ordens wohl gelten.' Welche Lebenskraft, welchen Segen Gottes muss nicht ein Orden besitzen, der in vierthalbhundert Jahren 1540—1890 oft unter äußerst ungünstigen Verhältnissen, bei so vielen gewaltigen Stürmen, Verfolgungen, Beraubungen, halbhundertjähriger Unterdrückung, bei der ausgebreitetsten Missionsthätigkeit in den entferntesten und noch uncultivierten Ländern, eine solche wissenschaftliche Rührigkeit entwickelt, so Gediegenes leistet. Obwohl dieser erste Band nicht einmal zwei ganze Buchstaben enthält, mithin kaum den achten oder zehnten Theil der Gelehrten aufführt, nichtsdestoweniger welchen Männern begegnen wir nicht in jedem Zweig theologischen, ja auch weltlichen Wissens. Die Philosophie, um nur einige zu nennen, ist vertreten durch Cosmas Alamanni († 1634), dessen aus den Werken St. Thomas' zusammengestellte Summa totius philosophiæ in unseren Tagen (Paris 1885—88) wieder aufgelegt und von Leo XIII wärmstens empfohlen wurde, weil sie die rein thomistische Philosophie bietet. Die Scholastik, und zwar die subtilste, wurde unter andern cultiviert von Franciscus Amico aus Cosenza, längere Zeit Professor in Graz und Kanzler jener Universität († 1651), dessen Cursus theologiæ scholasticæ 9 Fbde umfasst; von dem Spanier Rodrich Arriaga, Professor und Kanzler in Prag († 1667), der einen Cursus philosophicus und einen seltenen nicht ganz vollständigen (es fehlt de jure et justitia) Commentar zum hl. Thomas in 8 Fbd. herausgab; von Ferdinand Bastida, der die Lehre der Gesellschaft in den berühmten Congregationen de auxiliis vertrat. Er hat zwar keine Werke hinterlassen, aber seine Reden, die er bei jener Gelegenheit gehalten, und die uns Livinus de Meyere in seiner Geschichte jener Controversen aufbewahrt hat, bekunden einen scharfen Denker; sie sind mustergiltig und durchaus lesenswert. Leider musste er infolge eines nachträglich entdeckten Hindernisses, das seine Profess ungiltig machte, den Orden ver-

[1]) Wie bei Backer, so finden wir auch hier Sp. 876 Franciscus Baradus als Schriftsteller aufgeführt; er ist aber kein anderer als Fr. Bardi Sp. 898. Mithin ist er zu streichen.

Digitized by Google

lassen. Er lehrte Theologie an der Universität Salamanca, seiner Vaterstadt, und war deren Kanzler.

Unter den sogenannten polemischen Theologen ragt unter allen Robert Bellarmin hervor († 17. Sept. 1621). Zum Beweis, mit welchem Bienenfleiß und mit welcher Genauigkeit Sommervogel vorgeht, genüge zu wissen, daß die literarischen Angaben über seine Werke 103 enggedruckte Spalten füllen; selbst die zahllosen Ausgaben seines Katechismus werden bis in die Neuzeit aufgezählt, all die Uebersetzungen in 54 Sprachen verzeichnet. An Bellarmin reihen sich der durch seine Klarheit bei aller Kürze und Bündigkeit unvergleichliche Martin Becanus (Verbeeck, van der Beeck † 22. Jan. 1624), Prof. der Theol. zu Würzburg, Mainz und Wien, wo ihm der edle Kaiser Ferdinand II sein vollstes Vertrauen schenkte; Edmund Auger († 31. Jan. 1591), Beichtvater König Heinrichs III von Frankreich, der Chrysostomus Frankreichs, der beredteste und gelehrteste Prediger seines Jahrhunderts genannt selbst von solchen, die nicht zu den Freunden der Jesuiten zählen; Franciscus Annat († 14 Juni 1670) rührriger und gefürchteter Gegner der Jansenisten; Joh. Franciscus Baltus († 9. März 1743), vorzüglicher Apologet, wie auch Augustin Barruel († 5. Oct. 1820), der zur Zeit der alles umstürzenden französischen Revolution für die Rechte der Kirche gegen die sich breit machenden unkirchlichen Grundsätze durch zahlreiche gediegene stilistisch ausgezeichnete Schriften muthig auftrat. Gleichzeitig mit ihm wirkte ein nicht minder gewandter und fruchtbarer Schriftsteller in Italien, Joh. Vincenz Bolgeni († 3. Mai 1811), der leider seinen Ruf durch einige unbesonnene Schriften befleckte.

Als Exeget hat der Spanier Ludwig de Alcazar († 16. Juni 1613) einen nicht unbedeutenden Namen, wenigstens wird sein Commentar über die geheime Offenbarung von Bossuet, Richard Simon und Grotius geschätzt. Bedeutender freilich ist Jacob Bonfrère († 9. Mai 1642), dessen Commentar zum Pentateuch gründlich, dessen præloquia dazu sehr nützlich, dessen onomasticon urbium et locorum s. Scripturæ sehr brauchbar ist. Um die Väter spanischer Nation hat sich sehr verdient gemacht Faustin Arevalo († 7. Jan. 1824), dessen Ausgabe zB. der Werke des hl. Isidor von Sevilla in nichts einer Maurinerausgabe nachsteht, und dessen Hymnodia hispanica Card. Mai und Gueranger als kostbaren Beitrag zur Liturgie bezeichnen. Ein Maronit Petrus Benedetti, ursprünglich Ambarach († 25. Aug. 1742) begann hochbetagt die Ausgabe der Werke des hl. Ephraem, starb aber als 80jähriger Greis, während er den Druck des 3. Bandes besorgte. Die Ausgabe vollendete sein berühmter Landsmann Stephan Evodius Assemani († 1782).

Unter den Moralisten wollen wir nur nennen Johann Azor († 19. Febr. 1603), den der hl. Alfons auf Grund seiner oft

Digitized by Google

aufgelegten Institutiones morales in 3 Fbd. den classischen Auctoren beizählt, und den vor einigen Jahren verstorbenen († 27. Nov. 1881) Anton Ballerini, bekannt durch seine vorzügliche Ausgabe Gurys, die durch seine kritischen, manchmal schneidigen Anmerkungen bedeutenden wissenschaftlichen Wert besitzt. Zu den Canonisten können wir Andreas Hieronymus Andreucci († 13. Juni 1771) und den Walliser Josef Biner († 24. März 1766) rechnen, dessen Apparatus eruditionis ad jurisprudentiam præsertim ecclesiasticam in 6 Otbd. mehrmals aufgelegt wurde. In der Liturgik hat der Portugiese Emmanuel de Azevedo († 2. Apr. 1796) bedeutendes Ansehen, weswegen ihn Benedict XIV bei der Gesammtausgabe seiner Werke (Rom 1747—51 in 12 Fbd.) verwendete, und beauftragte einen Auszug derselben zu bearbeiten, der auch in 5 Otbd. zu Rom 1777 erschien.

In der Geschichte zeichnete sich Johann Bollandus aus († 12. Sept. 1665), der Begründer des Riesenwerkes der weltberühmten Acta Sanctorum, die noch in unseren Tagen fortgesetzt bis jetzt 61 stattliche Fbde zählen, und bis zum 5. Nov. reichen. Die Literaturangaben hierüber füllen 48 enggedruckte Spalten. Namentlich aber ist die Literaturgeschichte vorzüglich vertreten; denn um sie haben sich außer den genannten Brüdern de Backer und außer Allegambe verdient gemacht: Alois Bohuslas Balbinus († 29. Nov. 1688), der mit unverdrossenem Eifer die Bibliotheken und Archive Böhmens durchstöberte, die ältere Geschichte seines Vaterlandes aufhellte, die Literatur mit gediegenen gründlichen Werken bereicherte, und einen reichen Schatz von kostbaren Handschriften zurückließ. In Frankreich leitete mit vielem Tact Wilhelm Franciscus Berthier von 1745—62 die bekannten Mémoires de Trévoux, worin er den Ungläubigen und Kirchenstürmern Diderot, d'Alembert und besonders Voltaire, an die sich sonst kaum jemand wagte, tüchtig zu Leibe geht; auch fügte er der von Longueval begonnenen, von Fontenay und Brumoy fortgesetzten Geschichte der Kirche Frankreichs sechs weitere Bände (von J. 1320—1559) hinzu. Johann Andres, der zur Zeit des großen Sturmes wider die Gesellschaft Jesu von Spanien nach Italien deportiert wurde, durchforschte die Bibliotheken Italiens und Deutschlands, organisierte die Universität von Pavia, wurde Bibliothekar zu Parma, später von Murat zum königlichen Bibliothekar in Neapel ernannt. Zehn wissenschaftliche Akademien und Gesellschaften ernannten ihn zu ihrem Mitgliede, so begründet war sein Ruf. Nach Wiederherstellung des Ordens kehrte er in denselben zurück und starb blind den 12. Jan. 1817 im Professhaus zu Rom. Sein Hauptwerk ist Dell' origine, progressi e stato attuale di ogni Letteratura, Parma 1782—99 in 7 Octbd., oft vermehrt und verbessert aufgelegt, das die spanische Regierung so schätzte, daß sie eigens eine Lehrkanzel errichtete für Literaturgeschichte nach jenem Werke.

Digitized by Google

Als Dichter ist der Elsäßer Jacob Balde († 9. Aug. 1668) hinlänglich bekannt, als classische Schriftsteller in Italien der überaus arbeitsame Daniel Bartoli († 12. Jan. 1685) und Xaver Bettinelli († 13. Sept 1808). Die Grammatik des Emmanuel Alvarez, geboren auf der Insel Madera († 30. Dec. 1582), beherrschte Jahrhunderte hindurch zahlreiche Schulen der verschiedensten Länder: ihre eminente Brauchbarkeit bezeugen die geradezu unzähligen Auflagen (Sp. 223—47), die sie bis auf unsere Tage (als letzte ist eine vom J. 1879 verzeichnet) erlebte. In der chinesischen Literatur zeichnet sich der Franzose Joseph Maria Amiot aus († 9. Oct. 1793), der seiner Bildung und Kenntnisse wegen bei Kaiser Kien Long in hohem Ansehen stand. Als Mathematiker und Astronom erwarb sich der Dalmatiner Roger Joseph Boscovich einen solchen Namen, daß Päpste und der österreichische Kaiser ihn mit wissenschaftlichen Missionen betrauten und die französische Regierung ihn nach der Aufhebung der Gesellschaft als Director der Marine mit dem für damals gewiss bedeutenden Gehalt von 8000 Franken nach Paris berief. Infolge jedoch der Intriguen von Seiten d'Alemberts und seiner Gesinnungsgenossen entsagte er diesem Posten und zog sich nach Mailand zurück (12. Febr. 1787). In 105 Nummern (Sp. 1829—48) zählt Sommervogel seine Schriften auf. Manche unter den aufgeführten Schriftstellern sind weitbekannt als gründliche Asceten, wie Franz Arias († 15. Mai 1605), dessen Schriften De la imitacion de N. Sennora, und Libro de la Imitacion de Cristo in viele Sprachen übersetzt wurden und den Gläubigen immer wieder gefallen, Nikolaus Avancini aus der Diöcese Trient († 6. Dec. 1686), Stephan Binet (4. Juli 1639), Dominicus Bouhours († 27. Mai 1702), über dessen ascetische Werke 34 Spalten (1886—1920) berichten; Bartholomäus Baudrand († 3. Juli 1787), Johann von Boone († 2. Febr. 1871), namentlich Jakob Alvarez de Paz († 17. Jan. 1620), dessen Werke in 3 Fbd. selten und gesucht sind, antiquarisch mit 300 Mark bezahlt werden. Als Missionäre zeichneten sich unter andern aus Alfons Barzena, der Apostel von Tucuman in Südamerika genannt († 1. Jan. 1598), und in unserem Jahrhundert Carl de Boloz de Antoniewicz († 14. Nov. 1852), armenischen Ursprungs, der nach dem Tode seiner Frau in den Orden trat, und in verhältnismäßig kurzer Zeit in Galizien, Schlesien und Posen Unglaubliches leistete.

So hat nun die Gesellschaft Jesu in diesem Werke, namentlich wenn es vollendet sein wird, eine beredte Apologie, wie kein anderer Orden, denn keiner kann sich einer so vollständigen und genauen Bibliographie rühmen. Möchten sich die andern Orden dadurch angeregt fühlen, etwas Aehnliches zu bieten, oder wenigstens die bereits vorhandenen Bibliographien, deren jeder eine für seine Zeit vorzügliche aber

Digitized by Google

leider nur bis in das 18. Jahrh. reichende besitzt, zu ergänzen und zu vervollständigen. Damit würden am gründlichsten die Vorurtheile, Klagen und Verleumdungen widerlegt, daß die Orden veraltet oder überflüssig sind.

Hugo Hurter S. J.

Der philosophische Standpunkt des gefeiertsten protestantischen Theologen. Der ‚zur Zeit gefeiertste protestantische Theologe' ist nach dem Urtheil des Doctors der protestantischen Theologie Paul de Lagarde[1]) Albrecht Ritschl und gerade an der Theologie Ritschls glaubt Lagarde zeigen zu können, ‚daß es mit dem Protestantismus vorbei ist'.[2]) Daß Albrecht Ritschl (gestorben am 20. März 1889 als Professor der Theologie in Göttingen) in der That eine hervorragende Bedeutung hat, bezeugt auch R. A. Lipsius, welcher die Theologie Albrecht Ritschls ‚eine theologische Erscheinung ersten Ranges' nennt, ‚welche schon seit länger als einem Jahrzehnt eine immer mächtigere Bewegung der Geister hervorgerufen hat'[3]). Dr. Wilh. Schmidt, Pfarrer in Cürtow bei Kleeberg N. M, findet ‚eine besondere Aufforderung zu ruhig sachlicher Prüfung (der Ritschl'schen Theologie) in dem Umstande, daß es sich einerseits um eine Schule handelt, welche durch den unbestreitbar tiefgehenden Einfluss, den sie in der deutschen Theologie gewonnen, durch die Zahl der akademischen Lehrstühle, die sie bereits inne hat, und der entschlossenen Anhänger, die sie findet, immerhin einen nicht zu unterschätzenden Grad von Anziehungskraft und Lebensfähigkeit und kein geringes Maß von Berührungspunkten mit dem modernen Denken und den darin angedeuteten Aufgaben der Gegenwart für die Theologie bewiesen hat, und daß andererseits das Für und Wider ziemlich lebhaft, um nicht zu sagen laut, wird'[4]).

Nach diesen Urtheilen kann es nicht mehr zweifelhaft sein, daß es sich der Mühe lohnt, dieser Erscheinung näher zu treten. Dabei ist es unerläßlich, mit der Ritschl'schen Erkenntnislehre zu beginnen, denn nur sie bietet, wie Ritschl selbst versichert[5]), den Schlüssel zum Verständnis

---

[1]) ‚Bescheinigung über den richtigen Empfang eines von Herrn Otto Ritschl an mich gerichteten offenen Briefes' (Göttingen 1890). [2]) S. diese Zeitschrift 1. Quartalheft 1891 S. 181. [3]) Jahrbücher für prot. Theologie 14. Jahrgang (1888) S. 1. [4]) Die Gefahren der Ritschl'schen Theologie für die Kirche S. 3 (Berlin 1888). [5]) ‚Weil ich die Dinge, welche der Theologie angehören, anders bestimme, wie er (Luthardt) es gewohnt ist, kann er nicht verstehen, warum ich manches lehre, was ihm so noch nicht vorgekommen ist, und manches dahin gestellt lasse, worauf er Wert legt. Und wie es ihm mit mir geht, so auch noch vielen Anderen'. Theologie und Metaphysik. 2. A. S. 32 (Bonn 1887).

Digitized by Google

seiner Theologie. Wo es möglich ist, werden den Ritschl'schen Ausführungen die Urtheile protestantischer Gelehrten zur Seite gestellt. Zunächst ist es unsere Aufgabe, uns unter der Leitung Ritschls die ‚drei Formen der Erkenntnis des Dinges' zu vergegenwärtigen, mit welchen wir es nach ihm ‚in der europäischen Bildung zu thun haben'.[1] ‚Die erste ist aus der Anregung Platons entsprungen und in dem Kreise der Scholastik heimisch. So weit deren Einfluss reicht, begegnet man der Vorstellung, daß das Ding zwar durch seine veränderlichen Merkmale auf uns *wirkt*, und unsere Empfindung und Vorstellung anregt, daß aber das Ding hinter den Merkmalen als sich gleich bleibende Einheit von Eigenschaften *ruht*.. Der Fehler dieser Bestimmung des Dinges oder Erkenntnisobjectes ist in dem Widerspruch offenbar, daß das Ding als ruhend gedacht wird und zugleich in seinen erscheinenden Merkmalen wirken soll. Der Widerspruch drängt sich auch noch in der Form auf, daß das ruhende Ding in einer Raumfläche vorgestellt wird, hinter der Raumfläche, in welche dessen vorgebliche Merkmale gestellt werden. Dadurch ist es unmöglich gemacht, diese Erscheinungen als Merkmale des davon getrennten Dinges an sich zu verstehen'.

Otto Pfleiderer ‚übergeht die Frage, ob diese Charakteristik der platonischen Erkenntnistheorie richtig sei, und mit welchem Recht dieselbe der vulgären Ansicht gleichgestellt werde, gleich als ob der gemeine Menschenverstand, den man doch sonst immer für einen empirischen Realisten hält, ein Platoniker und Idealist wäre!'[2]

‚Die zweite Form der Erkenntnistheorie', fährt Ritschl fort, ‚ist von Kant entworfen, indem er unsere Verstandeserkenntnis auf die Welt der Erscheinungen beschränkt, aber das Ding oder die Dinge an sich, in deren gegenseitigen Veränderungen auch die Veränderungen in der Welt der Erscheinungen begründet sein werden, für unerkennbar erklärt. Dieser letztere Satz enthält das richtige Urtheil über die scholastische Deutung des Dinges. Der erste Satz aber entfernt sich nicht weit genug von der Scholastik, um den Fehler derselben zu vermeiden. Denn eine Welt von *Erscheinungen* kann als Object unserer Erkenntnis nur gesetzt werden, wenn dabei angenommen wird, daß in ihnen etwas Wirkliches, nämlich das Ding uns erscheint, oder die Ursache unserer Empfindung und Wahrnehmung wird. Sonst ist die Erscheinung nur als Schein zu behandeln. Kant also widerspricht durch den Gebrauch des Begriffs der Erscheinung seinem Satze, daß die wirklichen Dinge unerkennbar

---

[1] Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung 3. A. 3. Bd. S. 19 (Bonn 1888). [2] ‚Die Ritschl'sche Theologie nach ihrer erkenntnistheoretischen Grundlage kritisch beleuchtet' in ‚Jahrbücher für prot. Theologie' 15. Jahrgang (1889) S. 162.

Digitized by Google

sind'. Dazu Pfleiderer aaO.: ‚Wie kann die Behauptung der Unerkennbarkeit des Dinges an sich richtig sein, wenn die davon unzertrennliche Beschränkung der Erkenntnis auf Erscheinungen unrichtig ist! Beides ist ja nur derselbe Gedanke verschieden ausgedrückt. Wir stehen also schon hier vor einem Räthsel'. O. Flügel hat in Bezug hierauf die Schwierigkeit, ‚daß Kant nirgends von der Unerkennbarkeit der wirklichen Dinge spricht, sondern der Dinge an sich. Das ist aber ein sehr großer Unterschied. Die wirklichen Dinge sind nach Kant die Erscheinungen, die Phänomene: unerkennbar für ihn sind nur die Nuumena, die Dinge an sich'.[1])

‚Die dritte Form der Erkenntnistheorie', lesen wir weiter bei Ritschl, ‚ist von Lotze aufgestellt worden. Wir erkennen in den Erscheinungen, welche in einem begrenzten Raum sich in begrenztem Umfang und bestimmter Ordnung verändern, das Ding als die Ursache seiner auf uns wirkenden Merkmale, als den Zweck, dem dieselben als Mittel dienen, als das Gesetz ihrer constanten Veränderungen. Die genauere Erörterung und Begründung dieses Begriffes, welchem ich zustimme, habe ich in ‚Theologie und Metaphysik' vorgenommen, und verweise hiemit auf diese Schrift'. ‚Also', knüpft Pfleiderer hieran an, ‚das Ding erkennen wir in den Erscheinungen — das scheint höchst einfach und einleuchtend zu sein, so einfach, daß man sich nur wundern möchte, daß so gescheite Leute wie Plato und Kant nicht auch schon darauf kommen konnten. In Wahrheit aber genügt ein klein wenig Nachdenken, um zu erkennen, daß mit dieser Formel nichts, gar nichts erklärt und das Problem nicht einmal berührt, viel weniger gelöst ist. Denn die Erscheinungen sind ja doch nirgends außer uns, sondern nur in unserem Bewußtsein, als die von uns vorgestellten Bilder von Dingen. In diesen unseren Vorstellungsbildern können nun doch die Dinge selbst unmöglich darin stecken, wofern dieselben ein wirkliches Sein an sich, d. h. abgesehen von unserem Vorstellen derselben haben sollen.'

Ganz ähnlich spricht sich Stählin aus: ‚Im Allgemeinen wissen wir bereits, daß Ritschl sich an Lotze anlehnt; unter Berufung auf Lotze lehrt er, daß wir die Dinge in den Erscheinungen erkennen. Das scheint eine sehr plausible Formel zu sein; allen den Schwierigkeiten, welche für die Kant'sche Erkenntnistheorie daraus erwachsen, daß sie Ding an sich und Erscheinung auseinander fallen ließ, scheint Ritschl damit entgangen zu sein. Allein wie sollen wir diese Formel verstehen? Wir sollen die Dinge in den Erscheinungen erkennen . . ‚Welches ist also das Verhältnis zwischen Ding und Erscheinung?'[2]) Dieser ihm unbeantwortbar

[1]) A. Ritschls philosophische Ansichten, Separatabdruck aus der ‚Zeitschrift für exacte Philosophie' S. 9 (Langensalza 1886). [2]) Kant, Lotze,

Digitized by Google

scheinenden Frage reiht Stählin eine große Zahl anderer an und kommt zuletzt, ebenso wie Pfleiderer, zum Entschluss, die Lösung des Räthsels in Ritschls Schrift ‚Theologie und Metaphysik' zu suchen, auf welche er selber verweist. Dorthin müssen also auch wir uns wenden.

In ‚Theologie und Metaphysik' (S. 33) lesen wir: ‚Die durch unsere Sinne vermittelten Empfindungen sind die erste und die letzte Gewähr davon, daß Dinge, welche wir in der Empfindung, die sie erregen, zugleich wahrnehmen, da sind oder wirklich sind.' Die so wahrgenommenen Dinge achten wir nun für wirklich, auch wenn wir uns der gehabten Empfindung nur noch erinnern. ‚Hieran knüpft die vulgäre Ansicht die Folgerung, daß die Dinge, welche da sind, durch die nachfolgende genaue Vorstellung und Erforschung so begriffen werden können, wie sie an sich sind. Diese fixierte Unterscheidung der Dinge, wie sie an sich außer Beziehung zu unserer Empfindung und Wahrnehmung zu sein scheinen, von ihrem Dasein für uns, ist ein Fehler der vulgären Ansicht. Denn hier wird getrennt, was nach dem Ursprunge des Vorganges zusammengehört . . Der zweite Fehler der vulgären Ansicht von den Dingen knüpft sich an die Thatsache, daß das Erinnerungsbild, in welchem wir wiederholte Wahrnehmungen eines Dinges fixieren, eine Neutralität gegen gewisse Veränderungen an sich trägt, welche wir zuweilen an dem Dinge beobachtet haben . . Die Annahme, daß man die Dinge an sich räumlich hinter und zeitlich vor ihrer Erscheinung kennen könne, ist nichts als ein täuschender Niederschlag des Erinnerungsbildes, welches man hinter den ersten Beobachtungen gewonnen und vor den folgenden Beobachtungen zur Hand hat . . Die Idee in seinem (Platos) Sinne ist das Erinnerungsbild vieler in der Mehrzahl ihrer Merkmale ähnlicher, also gleichartiger Dinge, der Gattungsbegriff . . Die Nachweisung, daß die Ideen nur verallgemeinerte Erinnerungsbilder sind, ist dahin zu ergänzen, daß dieselben um so blasser und unbestimmter, ja sogar schwankender in sich werden, je mehr Exemplare oder Unterarten sie decken sollen . . Die Erwartung, in dem Gattungsbegriff eine feste und klare Erkenntnis zu erreichen, ist Selbsttäuschung. In dem Maße aber als man einen Gattungsbegriff von jenem Schwanken in sich reinigt und auf feste und klare Umrisse bringt, muss man sich davon überzeugen, daß er nur ein Schattenbild der wirklichen Dinge in unserer Erinnerung ist, dem keine Wirklichkeit zukommt'. Vergl.

Albrecht Ritschl, eine kritische Studie von Lic. theol. Leonh. Stählin III. Pfarrer in Baireuth. S. 135 (Leipzig 1888). Vgl. R. A. Lipsius (Theologischer Jahresbericht 8. Bd. 1889 S. [355]): ‚Die Schrift von Stählin ist wohl das Scharfsinnigste und Einschneidendste, was bisher von confessioneller Seite gegen Ritschl geschrieben ist'. Doch tadelt Lipsius an Stählin die ‚überall hindurchblickende Erlanger Theologie'.

Digitized by Google

hiezu S. 19: ‚Wie die Seele sich als Ursache ihrer wechselnden Empfindungen unter dem Reize der Erscheinungen des Dinges behauptet, und sich in diesen Wahrnehmungen als Zweck ihrer selbst inne wird, so stellt sie auch das isolierte Ding in seinen Merkmalen als causa sui und als finis sui vor. Demgemäß wird das isolierte Ding auch als Durchsichsein und Fürsichsein gedacht. So gedacht aber entbehrt das Ding aller besonderen Qualitäten. Es ist ein rein formeller Begriff ohne Inhalt (von uns unterstrichen). Dabei muss man aus ‚Rechtfertigung und Versöhnung‘ (S. 19) vor Augen haben, ‚daß das Ding an sich nur das zur Ruhe gesetzte Erinnerungsbild wiederholter Anschauung der Wirkungen ist, welche unsere Empfindung und Wahrnehmung an einem bestimmten Orte stetig angeregt haben.‘

Von dieser Theorie urtheilt Stählin, daß sie weder mit derjenigen Lotzes, auf den sich Ritschl beruft, noch mit derjenigen, welche Ritschl selbst in ‚Rechtfertigung und Versöhnung aufgestellt hat, übereinstimmt. Er erinnert inbezug auf den ersten Punkt daran, daß Lotze ‚klärlich nicht von blos vorgestellten, sondern von realen Dingen redet, von den Dingen als realen Einheiten ihrer Zustände.‘ In Bezug auf den zweiten Punkt, d. h. den Widerspruch Ritschls mit sich selbst, nimmt er wieder den in ‚Rechtfertigung und Versöhnung‘ aufgestellten Satz auf, daß wir die Dinge in ihren Erscheinungen erkennen. ‚Nach dem Zusammenhange konnte Ritschl damit nur die wirklichen Dinge meinen, da die Bemerkung unmittelbar vorausgeht, daß in den Erscheinungen etwas Wirkliches, nämlich das Ding uns erscheint, und an Kant getadelt wird, daß er die wirklichen Dinge für unerkennbar erklärt. Aber in der Abhandlung über ‚Theologie und Metaphysik‘ zeigt uns Ritschl, und zwar gleichfalls unter Berufung auf Lotze, daß unter dem Ding eine Einheit zu verstehen sei, zu der wir in unserer Vorstellung eine Summe von Erscheinungen zusammenfassen . . Hiebei sieht man nicht ein, inwiefern ein ‚rein formeller Begriff ohne Inhalt‘ eine Analogie der Seele sein soll, da die Seele doch als reale Einheit ihrer Empfindungen gemeint ist. Hienach hat Ritschl die Analogie mit der Seele, in welcher das Ding gedacht werden sollte, mit dem ersten Versuch, diese Analogie näher zu bestimmen, sogleich wieder verloren. Weiter aber gehört ein rein formeller Begriff doch ausschließlich unserem Verstande an. Gleichwohl soll das Ding, das für einen rein formellen Begriff, eine nur von unserem Verstande zu einer Summe von Erscheinungen hinzugedachte Einheit erklärt wird, das Subject wechselnder Zustände sein, und ‚Wirkungen auf unsere Wahrnehmungen und auf andere Dinge üben.‘ Ritschl hat es unterlassen, uns deutlich zu machen, wie ein rein formeller Begriff imstande sein soll, dies zu leisten. Ist aber das Ding als solches im Unterschied von der Erscheinung ein blos formeller Begriff, so ist auch die Realität der Erscheinung nicht mehr

Digitized by Google

zu halten. Ritschl lehrt, daß eine Welt von Erscheinungen nur dann als Object unserer Erkenntnis gesetzt werden kann, wenn dabei angenommen wird, daß in ihnen etwas Wirkliches, nämlich das Ding uns erscheint oder die Ursache unserer Empfindung und Wahrnehmung wird; sonst sei die Erscheinung nur als Schein zu behandeln. Die Realität der Erscheinung beruht also darauf, daß in ihr etwas Wirkliches, nämlich das Ding uns erscheint. Was ist nun das, was uns in den Erscheinungen erscheint und was wir demnach in den Erscheinungen erkennen? Es ergibt sich die Antwort: Es erscheinen uns in denselben rein formelle Begriffe, d. h. aber bloße Bestimmtheiten oder Functionen unseres Verstandes' (S. 142). ‚Es ist unschwer zu erkennen, daß die Gleichsetzung des Dinges an sich mit dem Erinnerungsbilde und mit der platonischen Idee nicht zutrifft' (S. 145). ‚Noch weiter liegen Ding an sich und Erinnerungsbild auseinander . . Der Versuch, den Ritschl unternimmt, den Begriff des Dinges an sich zu erklären und genetisch abzuleiten, wird zur Auflösung des Dings an sich: Die objective Realität desselben wird damit geleugnet, und dasselbe für ein bloßes Schattenbild der wirklichen Dinge erklärt, dem keine Wirklichkeit zukommt' (S. 146).

Pfleiderer fragt: ‚Was sind denn die wirklichen Dinge? wenn die Dinge an sich, d. h. unabhängig von unserem Bewußtsein, nichts als trügliche Schattenbilder sein sollen? Die ‚wirklichen Dinge' müssen dann wohl mit den vorgestellten Dingen unseres Bewußtseins in Eins fallen, d. h. ‚sie müssen die Producte unseres vorstellenden Bewußtseins sein'. Und nach kurzer Recapitulation der Ritschl'schen Lehre: ‚Das ist die aus der Geschichte der Philosophie hinlänglich bekannte Theorie des subjectiven Idealismus, die sich überall der ‚vulgären Ansicht' gegenüber sehr vornehm als höhere Weisheit geberdet, die jedoch an einigen kleinen Anstößen noch immer gescheitert ist und scheitern muß' (hier folgen die bekannten Gründe für die Wirklichkeit der Außenwelt). ‚Diese Schwierigkeiten machen es begreiflich, daß der subjective Idealismus kaum irgendwo consequent durchgeführt worden, sondern immer irgendwie in Realismus umgebogen worden ist. Selten aber ist dieses in so naiver Weise geschehen, wie in Ritschls Erkenntnistheorie. In denselben Sätzen, in welchen er das Ding als Product der Empfindungen und der diese zusammenfassenden Vorstellungsthätigkeit subjectiviert, läßt er zugleich auch wieder das Ding die Ursache der von demselben erregten Empfindungen sein, setzt es also als objective Realität an sich dem subjectiven Empfinden und Vorstellen voraus. Wie nun dieses Beides zusammen zu denken sei, wie ein und dasselbe Ding zugleich Produkt und Ursache der Empfindungen sein könne? Das hat Ritschl uns mitzutheilen nicht für gut befunden, und doch wäre dieses die unerläßliche Bedingung, uns von dem Vorurtheil unserer ‚unwissen-

Digitized by Google

schaftlichen, vulgären Ansicht' zu befreien, daß den Dingen ein Sein an sich und für sich zukomme auch schon vor unserem Empfinden und Vorstellen derselben und als die vorauszusetzende Ursache ihres Empfunden- und Vorgestelltwerdens durch uns. So widerspruchsvoll diese Ritschl'sche Erkenntnistheorie ist, so bedeutungsvoll ist sie doch für die Ritschl'sche Theologie. Denn sie bietet die Unterlage für jenes verwirrende Schaukeln und willkürliche Ueberspringen zwischen idealistischer und realistischer Betrachtungsweise, in welchem recht eigentlich das ganze Geheimnis der Ritschl'schen „Methode" besteht . . In diesem Hin und Her, diesem Schaukelspiel, dieser absoluten Confusion von idealistischem und realistischem Beurtheilen der Objecte bewegt sich die ganze Ritschl'sche Theologie. Daher der orakelhafte Ton ihrer Redeweise, die der naiven Menge furchtbar imponiert, weil man darin eine unerhörte Weisheit, eine neue Offenbarung zu finden meint, während der prüfende Verstand leicht durchschaut, daß diese wie andere Orakelweisheit schließlich nur auf der Zweideutigkeit der Redeweise beruht[1]'. O. Flügel sieht in dem Ritschl'schen Satze, daß wir in den Erscheinungen das Ding als Ursache seiner auf uns wirkenden Merkmale, als den Zweck, welchem dieselben als Mittel dienen, als das Gesetz ihrer constanten Veränderungen, ‚wenn man ihn seiner Unklarheit und Ungenauigkeit entkleidet' ein ganzes Nest metaphysischer Ungereimtheiten[2]) . . Und wie kommt hier der Zweck in Betracht? Welchem Zweck sollen denn die Merkmale des Dinges, die auf uns wirken, dienen? . . Ferner, was soll das heißen: Das Ding in der Erscheinung erkennen? Doch wohl nichts anderes, als das Ding selbst ist weiter nichts als Erscheinung . . Außerdem ist das, was hier als Erkenntnistheorie vorgetragen wird nichts was diesem Namen entspräche. Hier ist nicht mehr davon die Rede, ob ich die Dinge selbst unmittelbar *erkenne*, wie die platonisch-scholastische Theorie annahm, auch nicht, ob ich aus den Erscheinungen auf die Dinge *schließe*, wie Ritschl in der zweiten Art der Erkenntnis auseinandersetzt, sondern hier ist davon die Rede, was man unter den Dingen zu denken hat, worin ihre Natur besteht.'

Nach diesen Urtheilen *protestantischer* Schriftsteller über die philosophische Grundlage einer ‚theologischen Erscheinung ersten Ranges' innerhalb des Protestantismus, einer Schule, ‚welche durch die Zahl der akademischen Lehrstühle, die sie inne hat, durch den tiefgehenden Einfluss auf die deutsche Theologie' ausgezeichnet ist, wird man sich im voraus einen beiläufigen Begriff von den theologischen Leistungen derselben machen können.

---

[1]) Jahrbücher für prot. Theologie 1889 S. 163 ff. [2]) A. Ritschls philosophische Ansichten S. 9 ff.

Digitized by Google

Indessen möchten wir nun auch unsererseits noch einige Bemerkungen hinzufügen. Sehr bezeichnend erscheint uns der oben angeführte Ritschl'sche Satz, der sich am Anfang seiner ‚Erkenntnistheorie' findet: ‚Die durch unsere Sinne vermittelten Empfindungen sind die erste und die letzte Gewähr davon, daß Dinge, welche wir in der Empfindung, die sie erregen, zugleich wahrnehmen, da sind, oder wirklich sind.' Ebenso bezeichnend ist der Zusatz: ‚Das steht fest.' Ritschl hat seine Erkenntnistheorie auf wenigen Seiten dargelegt und so ist es wohl zu erklären, daß er sich mehr in ‚feststehenden' Sätzen als in Beweisen bewegt. Zur Würdigung des vorliegenden Satzes empfiehlt es sich, einen von P. Pesch ausgesprochenen Satz zu vergleichen[1]): ‚Um heutigentags in der Wissenschaft mitmachen zu dürfen, muss man vorerst in blinder Unterwürfigkeit sich dazu bekennen, daß nur Sinneserscheinungen — sei es auf experimentellem, beobachtendem, sei es auf historisch-kritischem Wege — ein festes unangreifbares Eigenthum der eigentlichen Wissenschaft werden können'. Zur Erleichterung des Verständnisses des Ritschl'schen ‚rein formellen Begriffes ohne Inhalt' diene desselben P. Pesch Ausspruch[2]): ‚Reine Begriffe, d. h. Begriffe ohne jeden Inhalt, Begriffe, die nur Formen der Anschauung sind, sind etwas rein Unmögliches. Denn jeder Begriff muss einen Inhalt, einen Stoff haben; sonst hört er auf Begriff zu sein. Man mag die Begriffe rein nennen, insofern sie nichts Sinnliches, kein Einzelding, sondern Allgemeingiltiges darstellen. Reine Begriffe aber im Sinne Kants sind viereckige Kreise, sind Messer ohne Griff und Klinge. Der Begriff ist stets der Begriff von Etwas; sonst ist er nichts.'

Obgleich Ritschls protestantische Kritiker mit seiner Charakteristik der platonischen Erkenntnistheorie und deren Gleichstellung mit der ‚vulgären Ansicht' nicht alle einverstanden sind (s. oben Pfleiderer), hat doch keiner derselben etwas gegen die ‚platonisch-scholastische Theorie' einzuwenden. Da die überwiegende Beschäftigung mit modernem ‚Denken' und modernen ‚Denkern' ihre Aufmerksamkeit von der Scholastik abgewendet zu haben scheint, wird es gut sein, sich bei Kennern der Scholastik über die Bedeutung der ‚platonisch-scholastischen Theorie' zu informieren. P. Kleutgen behauptet und beweist[3]), daß die Scholastik ‚bei ihrem Entstehen sowohl den stoischen Nominalismus, den Roscellin zu verbreiten suchte, als den platonischen Realismus, zu dem Gilbert von Porrée sich hinneigte, überwand.' Ebenderselbe bringt (aaO. S. 319)

[1]) Die moderne Wissenschaft betrachtet in ihrer Grundfeste von T. Pesch S. J. Ergänzungshefte zu den Stimmen aus Maria-Laach. I. Bd 1. Heft (1876) S. 33. [2]) AaO. 3. Heft (1877) S. 76. [3]) Die Philosophie der Vorzeit. 2. Aufl. 1. Bd. S. 333.

Digitized by Google

Zeugnisse von Tolet, Suarez und den Conimbricensern, lauter Kennern der Scholastik, dafür bei, daß der gemäßigte Realismus des hl. Thomas, der nicht von Plato sondern von Aristoteles seinen Ursprung herleitet, ‚immer und überall' in der Scholastik allgemein war. Von diesem Sachverhalt kann sich übrigens jedermann durch einen Blick in das erste beste Schulbuch der scholastischen Philosophie überzeugen, wo die platonische Erkenntnislehre mit Gründen, welche mittelalterlichen Philosophen entnommen sind, zurückgewiesen zu werden pflegt.

Wir glauben den philosophischen Standpunkt (wenn anders bei dem von Pfleiderer sogenannten Hin- und Herschaukeln von einem Standpunkt die Rede sein kann) des ‚gefeiertsten protestantischen Theologen' der Gegenwart, wenn auch nicht verständlich gemacht, was schwer sein dürfte, so doch richtig reproduciert zu haben. Die übrigen ‚philosophischen' Anschauungen Ritschls gedenken wir bei Gelegenheit zugleich mit einigen Punkten seiner ‚Theologie', mit welcher sie innig zusammenhängen, zu besprechen. Stählin dürfte das Richtige getroffen haben, wenn er den Ritschlianismus als Neukantianismus bezeichnet. ‚Ritschl steht auf Boden des Kantischen Denkens: mit Kant beschränkt er unser Erkennen auf die Erscheinung und gründet das religiöse Erkennen auf das sittliche Bewusstsein' (Kant usw. S. 150). Und doch ist es nach den Worten des Herrn Geheimraths und ord. Professors der Theologie in Erlangen, Dr. H. R. Frank[1]) ‚Schein und Verblendung, wenn man annimmt, diejenige Objectivität, welche der christliche Glaube zweifellos den Realitäten der unsichtbaren Welt zuschreibt, vertrage sich mit der Stellung, welche Kant derselben anweist'. Indessen darf man nicht vergessen, daß Herr Geheimrath Professor Dr. Frank auch folgende Worte spricht (S. 43): ‚Nun bin ich ja auch an meinem Theile sehr durchdrungen von der Bedeutung, welche der Kantischen Philosophie zukommt, und ich glaube zu verstehen, weshalb dieselbe neuerdings wieder einer so hohen Beliebtheit (sic!) sich erfreut. Es wird niemals die Zeit kommen, wo die wissenschaftliche Betrachtung der Dinge abstehen dürfte von dem Gewinn welchen die Kantische Kritik ihr gebracht hat'. Dies stimmt ganz mit der Aeußerung des Herrn Pastor primus zu Löbau i. S., Dr. Katzer[2]) in seinem Aufsatze ‚Kants Lehre von der Kirche': ‚Kants Lehre von der Kirche enthält, wie seine Philosophie überhaupt unverkennbar einen echt protestantischen Kern' (von uns unterstrichen). In der Anmerkung fügt er bei: ‚Dies ist von theologischer Seite schon mannigfach hervorgehoben worden, aber noch immer viel zu wenig zur rechten Würdigung gelangt'. Dann wird Dorner citiert, der in der ‚Gesch. d. prot.

[1]) Zur Theologie A. Ritschls. 3. wesentlich erweiterte Aufl. S. 44. (Erlangen und Leipzig 1891). [2]) Jahrbücher für prot. Theologie, 1889. S. 134.

Digitized by Google

Theologie' ‚in Kants System einen Kern' sieht, ‚der ihm eine innere Wahlverwandtschaft mit dem reformatorischen Principe zuweist', Hundeshagen, dem ‚die strenge Methode, die starke Betonung des Ethischen in Kants Philosophie, ein richtiger Nachklang altprotestantischen Wesens' ist, und Lommatzsch, nach welchem ‚zwischen Luthers Ansichten und denen der neueren Philosophie, namentlich zwischen ihm und Kant, die auffallendsten Beziehungen vorhanden sind'.

Diese Beziehungen sind in der That auffallend; am auffallendsten ist, daß eine Philosophie, die in ihren Consequenzen ‚nicht mit dem christlichen Glauben' vereinbar ist, infolge von ‚Wahlverwandtschaft' die Grundlage einer bedeutenden ‚christlichen' Schule bildet, also auch mit dieser Schule einen ‚unbestreitbar tiefgehenden Einfluss in der deutschen — christlichen — Theologie gewonnen' hat.

Beda Rinz S. J.

Exceptis Italis et Hebraeis. Durch das Formular der Facultäten D, welches wir im Anhange zum Commentar de judiciis eccl., S. 109—111, mitgetheilt haben, ist den amerikanischen Bischöfen die außerordentliche Vollmacht ertheilt worden (n. 3), Dispensandi cum suis subditis, exceptis Italis, de quibus non constat, italicum domicilium omnino deseruisse, atque excepto insuper casu matrimonii cum viro vel muliere Judæis, super impedimento (dirimente) disparitatis cultus, quatenus etc. — Und in n. 4 wird der erstere Theil derselben Clausel (Exceptis Italis) wiederholt.

Zu diesen zwei Paragraphen sind in neuester Zeit zwei sehr wichtige Entscheidungen des höchsten Tribunals der römischen Inquisition erflossen. Durch die eine ist nämlich die wiederholt vorkommende Clausel Exceptis Italis gänzlich gestrichen worden; und durch die andere hat das heilige Officium decretiert, daß die Bestimmungen des Formulars D, n. 3, rücksichtlich der Ehen zwischen Christen und Juden, auch in den Fällen gelten, wo es sich um jüdische Ehewerber handelt, die weder ihre Religion ausüben, noch auch die Beschneidung erhalten haben, wie solches ja häufig bei den Reformjuden vorkomme.

Das diesbezügliche in der Sitzung vom 3. August 1889 vorgelegte Quäsitum lautete: In qual conto, trattandosi di dispense matrimoniali, debbano tenersi quegli Ebrei, che non osservano punto le pratiche della loro religione, anzi i più non sono neppure circoncisi? Gli Eminentissimi inquisitori generali decretarono: Respondeatur, in usu formulae D. n. 3. de Propaganda fide, hebraeos, de quibus agitur, non esse excipiendos.

N. Nilles S. J.

Digitized by Google

Amwâs, das Emmaus des hl. Lucas, 160 Stadien von Jerusalem. Dies der Titel und die klar gefaſste These einer höchſt intereſſanten, ſoeben bei Herder erſchienenen Schrift von Dr. M. J. Schiffers, Rector an der Marienkirche in Aachen, Präſident der XI. deutſchen Pilgerkarawane zum heiligen Lande. Sie iſt geſchrieben mit umfaſſender genaueſter Sachkenntnis, mit Schärfe des Urtheils und einer gewiſſen feſſelnden Lebhaftigkeit, in welcher immerhin die Erregtheit nachzuzittern ſcheint, mit der ſolche Controverſen an den hl. Orten ſelbſt geführt werden mögen. — Es iſt zunächſt nnzweifelhaft, daß das heutige Amwâs der Araber, am weſtlichen Rande des anſteigenden Gebirges von Judäa, in der Sephelah gelegen, deſſen Entfernung von Jeruſalem gewöhnlich auf 176 Stadien geſchätzt wird (5—6 Stunden Weges) identiſch iſt mit dem Emmaus der Machabäer (1 Machab. 3, 40 ff.), das auch Joſephus öfters erwähnt, und dem die Römer zum Andenken an die Bewältigung Jeruſalems ſpäter den Namen Nikopolis gaben. Der Beweis hiefür wird mit überzeugender Klarheit geführt. Ob wir aber den weiteren Schritt mit dem Verfaſſer thun dürfen, daß dieſes ſelbe Amwâs auch das Emmaus des hl. Lucas (24, 13) ſei? Sch. iſt ſeiner Sache gegenüber der bisher beſonders in Deutſchland feſtgehaltenen Theorie von einem doppelten Emmaus vollkommen gewiſs. ‚Wenn etwas in der ganzen Emmausfrage evident iſt, ſo iſt es die Hinfälligkeit, die Grundloſigkeit, die Unmöglichkeit, dieſer Hypotheſe‘ (S. 13).

Seine Theſe ſtützt ſich faſt ausſchließlich auf die Tradition, die mit Euſebius beginnt und von Hieronymus aufgenommen im chriſtlichen Alterthum unbeſtrittene Geltung erlangt hat. Aber dieſe Tradition nöthigt ihn, im Texte des hl. Lucas die wenig bezeugte Lesart 160 Stadien anzunehmen. Sie führt zu einer ſehr geſchraubten Erklärung des ganzen vom Evangeliſten erzählten Vorganges. Sch. zeigt zwar durch Anwendung genaueſter Berechnung, die ſich auf wirklich angeſtellte Verſuche ſtützt, daß die Rückkehr der Jünger nach Jeruſalem an jenem Abend noch möglich war. Er bringt ſie mindeſtens noch bis 11 Uhr in den Abendmahlsſaal zurück, wo ſie Zeuge ſein können der am ſelben Abend ſtattfindenden Erſcheinung des Herrn im Kreiſe der Jünger. Aber die Erzählung des Evangeliſten läſst doch den Gedanken an einen ſolchen Parforcemarſch (12 Stunden beſchwerlichen Weges an einem Tage), wie ihn wohl ein Fellah von Jeruſalem machen kann, ſchwer aufkommen, abgeſehen von allen anderen Schwierigkeiten in der Berechnung des Verfaſſers. Muſs es da nicht bedenklich ſcheinen, die ganze Argumentation auf die Tradition wie auf einen unantaſtbaren Grundſtein zu bauen? Die Traditionen des chriſtlichen Alterthums ſind zwar mit größter Verehrung aufzunehmen. Aber es wird auch hier nöthig ſein, zwiſchen Tradition und Tradition zu

Digitized by Google

unterscheiden. Wo die Tradition Orte bezeichnet, welche jedenfalls von den ersten Tagen der Christenheit an Gegenstand der Verehrung waren, und somit durch ein ununterbrochenes Band den folgenden Generationen überliefert wurden (bspw. die Orte der Passion), da wird sie das höchste Ansehen beanspruchen. Bezüglich Emmaus aber, das nur zufällig in den Evangelien genannt wird, hat augenscheinlich erst die spätere christliche Zeit, bei der theilweisen Restauration des kläglich verwüsteten Judäa, sich zurecht zu finden gesucht. Auf diese kurze Andeutung unseres Gedankens müssen wir uns hier beschränken.

Einen anderen wichtigen Punkt hat unseres Erachtens Sch., Dank seiner erstaunlichen Beherrschung des Materials und eigener Beobachtung an Ort und Stelle, abschließend festgestellt. Kubebe, für welches in neuerer Zeit noch die Franciscanertradition und die meisten Gelehrten eintreten, ist nicht das Emmaus des hl. Lucas. Es will uns aber scheinen, als habe der Verfasser gerade durch die Disjunctive, welche er gleich von der ersten Seite an allein vor Augen hat, ‚der wissenschaftliche Streit dreht sich nur mehr um Kubebeh oder Amwâs', die ganze Frage etwas verschoben. Muss er doch selbst an fast zwanzig Stellen anerkennen, daß die nach den Kreuzzügen auftretende mittelalterliche Tradition auf einen Ort in der Nähe von Abu-Rosch hinzuweisen scheint, was allerdings mit den Angaben des Lucas trefflich übereinkommen würde. Für Kulonieh oder gar Bethulmeh bieten die fleißig zusammengetragenen mittelalterlichen Reiseberichte bezeichnender Weise weniger Anhaltspunkte.

Es ist das Verdienst des Verfassers, gewisse Punkte der Emmausfrage ein für allemal festgestellt, manche Irrthümer, die noch in den neuesten Commentaren paradieren, beseitigt zu haben. Die Schrift berührt überdies im Vorübergehen manche wichtige biblische Frage, bietet in der Beschreibung der altchristlichen Ueberreste von Amwâs (mit Abbildung und Plan) und sonst des Interessanten sehr viel und lohnt so reichlich die auf ihr Studium verwendete Mühe. Ob aber der Herzenswunsch des Verfassers sich verwirklichen wird, daß ‚Amwâs die Ehre wiedergegeben werde, welche es im Alterthum genossen hat?'

J. B. Nisius S. J.

Kleinere Mittheilungen. Die Revue de l'histoire des religions bespricht (tome XXII Nr. 1, Juillet-Août 1890, p. 109) mit Befriedigung eine Erscheinung, welche mit den S. 183 des gegenwärtigen Jahrganges dieser Zeitschrift signalisierten Aeußerungen Sabatiers einige Aehnlichkeit hat. Von Seite des liberalen jüngst von Manchester nach Oxford verlegten Manchester New-College, welches nach der Revue die bescheidene Aufgabe hat, ‚ein Sauerteig'

Digitized by Google

für die gealterte Theologie von Oxford zu werden, ist eine Schrift veröffentlicht worden, welche den bezeichnenden Titel trägt: Theology and piety alike free. Das Ziel der Professoren von Manchester New College ist nach den Worten des genannten Blattes ‚die Religion und speciell das Christenthum zu studieren, außer dem Bereiche jedes dogmatischen Vorurtheils und, ohne sich durch die 39 Artikel oder andere ehrwürdige Formeln ähnlicher Art binden zu lassen'. Ehe jedoch die liberale Theologie den ihr zukommenden Platz einnehmen kann, muss, so äußert sich Professor Upton, ‚die öffentliche Meinung vor allen Dingen eine zweifache verderbliche Tyrannei erschüttern, die des theologischen und die des wissenschaftlichen Dogmatismus'.

Owen fügt hinzu, man müsse dasselbe Princip auch auf die nichtchristlichen Religionen ausdehnen, und in einem Lande mit Millionen von buddhistischen und mohammedanischen Unterthanen würde es ein schöner Triumph des modernen Geistes sein, das Studium der drei großen Weltreligionen unter gleicher Berechtigung in einem und demselben Geist der Duldsamkeit und Freiheit cultiviert zu sehen. Die Revue de l'histoire des religions sieht hierin eine willkommene zustimmende Erklärung zu einer von ihr schon längst aufgestellten These, denn es gebe in der Welt keine moralische Factoren, welche sich an Kraft und Wirksamkeit mit dem Christenthum, dem Buddhismus und dem Islam vergleichen ließen.

Ein anderer Anklang an das ‚undogmatische Christenthum' des Superintendenten Dr. Dreyer findet sich in demselben Blatte (S. 104) bei der Besprechung des Planes, die protestantische theologische Facultät von Montauban nach Montpellier zu verlegen. Dort wird die Religion als Manifestation des menschlichen Geistes und des socialen Lebens für die Wissenschaft reclamiert als deren naturnothwendig gegebenes Object. Deshalb soll man Religion studieren, weil man ohnedies den Menschen, wie er jetzt ist, der sich unter einer Unmasse religiöser Einflüsse entwickelt hat, gar nicht verstehen kann. R.

— Zur Ergänzung unserer Mittheilungen über den Stand der Controverse zwischen den Vertheidigern der idealen und concordistischen Auffassung des Hexaemeron machen wir auf mehrere Artikel Dr. Bourdais' in La science catholique aufmerksam. Im Augusthefte 1889 S. 350 ff. bespricht er den Tag der Genesis, untersucht der Reihe nach die bisher vorgelegten Erklärungen und findet keine recht befriedigend. Hierauf gibt er eine Lösung der Frage, welche unter Beibehaltung der Grundgedanken des Concordismus ebenso neu ist wie die de Gryses im Rahmen der idealen Auffassung.

‚Der Tag der Genesis ist im eigentlichen Sinne ein kosmischer Tag, figürlich aber eine Zeit von langer und unbestimmter Dauer'. Bourdais theilt die Ansicht, daß die ersten Capitel der Genesis

Digitized by Google

traditionelle, nicht wesentlich umgearbeitete Texte enthalten, welche Abraham aus Chaldäa mitbrachte. In einem gelehrten Excurse in die Assyriologie führt er nun den Beweis, daß die Chaldäer außer dem gewöhnlichen einen kosmischen Tag kannten, d. h. eine Periode in der Dauer von 43200 Jahren; und daß sie ferner im Glauben waren, vom Beginne unserer Welt bis zur Erscheinung des Menschen seien sechs solcher Tage von 43200 Jahren verflossen. .Gibt man zu, daß der „Tag" der biblischen Schöpfungsgeschichte, die aus Chaldäa stammt, nicht von gewöhnlichen, sondern von kosmischen chaldäischen Tagen zu 43200 Jahren oder von einem anderen Tage der nämlichen Art zu verstehen ist, so wird man zu gleicher Zeit den Quellen der biblischen Ueberlieferung hinsichtlich der Kosmogonie gerecht, setzt sich in Einklang mit dem hebräischen Text, mit allen Versionen und der Mehrzahl der Väter und Theologen, welche den Tag der Genesis für einen eigentlichen Tag halten und befriedigt zugleich die Geologen, welche lange Zeiträume für die Bildung der Erde fordern'.

Würde B. behaupten, vom Beginne des ersten Tages bis zum Schlusse der Schöpfung seien genau 259200 Jahre verflossen, so dürfte man seine Theorie wohl nur mit größter Reserve aufnehmen. Er erklärt sich aber dahin, der eigentliche Sinn des Wortes יום im ersten Capitel der Genesis könne allerdings nur sein: kosmischer Tag; im übertragenen Sinne aber bedeute er ebensoviel als: Epoche.

Zwei weitere sehr vorzügliche Artikel (Juli- und Augustheft 1890 d. a. Zeitschrift) desselben Gelehrten handeln über ‚das Licht des ersten Schöpfungstages' und ‚über das Licht des ersten Tages und die Leuchten des vierten Schöpfungstages'. Der Verfasser liefert außer einer gediegenen positiven Erklärung den klaren Nachweis der Nichtigkeit aller gegen die einschlägigen Punkte der Offenbarung gerichteten Angriffe. Darin, daß er ein von der Mehrzahl der älteren Theologen sehr betontes und von mehreren neueren Gelehrten zur Herstellung einer besseren Harmonie zwischen Bibel nnd Naturwissenschaft benütztes Moment[1]) so apodiktisch verwirft, vermögen wir ihm nicht beizustimmen.

K.

— Religious systems of the world national, christian and philosophic VIII, 565, London 1890. Ein Buch wie das vorliegende, welches ein neues Evangelium verkündet, und alle Religionen als wesentlich von Gott inspiriert anerkennt, trägt die Signatur der Zeit, die mit allem positiven Christenthum aufräumt. Nach dem Herausgeber werden die verschiedenen Religionen nicht mehr nach ihrer Uebereinstimmung mit dem Buchstaben der Bibel beurtheilt, sondern nach ihrer Fähigkeit auf das Gemüth einzuwirken,

[1]) Vgl. diese Zeitschr. 14 (1890) 745 f.

Digitized by Google

dasselbe zu erhöhen oder zu erniedrigen, zu läutern oder zu verderben, mit Freude oder Furcht zu erfüllen. Gemäß diesem Grundsatze werden von den Vertretern der verschiedenen heidnischen und christlichen Religionen die Vorzüge ihres Bekenntnisses dargelegt. Wir geben nur einige Proben. Professor Harrison sagt vom Positivismus, seine Offenbarung sei die Wissenschaft, sein Himmel die Erde, sein höchstes Ideal finde sich in der Welt. Säcularismus wird uns als Naturalismus im Gebiete der Moral empfohlen, der Säcularismus bekümmert sich nur um die Gegenwart, läßt sich nur von rein menschlichen Beweggründen bestimmen, leugnet jede Beziehung zu Gott, jede Abhängigkeit von einem höheren Wesen. Der Säculariſt glaubt an keine Wunder, damit fällt der Glaube an die Macht des Gebetes, an eine göttliche Vorsehung.

Einen ganz verschiedenen Ton schlägt die Methodistin Amos Sheldon an. Der Methodismus ist nach dem Urtheile dieser Dame die conservativste, radicalste, am meisten praktische und geistige aller Kirchen. Wesley hat der englischen Nation, welche durch den mumienartigen Zustand der Staatskirche, den Verfall der englischen Dissenters verwildert worden, den Geist der Brüderlichkeit eingehaucht, eine Revolution, wie sie in dem benachbarten Frankreich stattfand, unmöglich gemacht. Im Methodismus allein findet sich die persönliche Weihe an Gott, die Vereinigung mit Gott, welche nothwendig eine freudige, von göttlichem Trost überfließende, eine allen Zweifel und Ungewißheit ausschließende Stimmung der Seele erzeugen muss, aus der das praktische Christenthum, der echte Socialismus entspringt. Die Heilsarmee ist ein Kind des Methodismus, aber arm und unansehnlich im Vergleich mit dem majestätisch einherschreitenden Methodismus.

Der sonderbarste Artikel hat den Orientalisten Leitner zum Verfasser. Derselbe verherrlicht Mohammed und den Mohammedanismus. Wenn je einer, so war Mohammed inspiriert. In Praxis ist der Mohammedanismus die ins Leben übertragene Bergpredigt, viel mehr als das moderne Christenthum in seinem künstlichen europäischen Aussehen. Der Verfasser versteigt sich weiter zur Behauptung, die Christen hätten viel mehr Mohammedaner getödtet als die Mohammedaner Christen, seien weit grausamer und ständen auf einer moralisch niedrigeren Stufe als die Anhänger des Islam. Das Buch ist ganz dazu angethan, das Christenthum in der öffentlichen Meinung herabzusetzen, den Skepticismus und Unglauben großzuziehen; es gewöhnt die Ungebildeten — und sie bilden die große Mehrheit — Religion und Humanismus zu verwechseln, sich mit einer Art allgemeiner Menschenliebe oder mit dem Scheine derselben zufrieden zugeben. Der Herausgeber hätte jedenfalls ganz augenfällige Irrthümer und grundlose Angriffe auf das Christenthum ausmerzen müssen; so ist das Buch nicht nur ungenießbar, sondern äußerst gefährlich. A. Z.

Digitized by Google

— Von Dr. Gutberlets Lehrbuch der Philosophie sind die Theodicee, die Metaphysik — jetzt genauer ‚Allgemeine Metaphysik' betitelt — und die Psychologie in zweiter Auflage erschienen. Die Theodicee ist im ersten Capitel mit Rücksicht auf den gegenwärtigen Stand der außerchristlichen Philosophie um einen Paragraph vermehrt: Kants Kritik der Gottesbeweise. Die Allgemeine Metaphysik hat nebst mehrfachen formellen Verbesserungen eine nicht unbedeutende Erweiterung erfahren. Größere Veränderungen, stellenweise eine gänzliche Umarbeitung weist bei gleichem Umfange die Psychologie auf. Einer Empfehlung bedarf dies Lehrbuch nicht mehr. Der ihm eigene Vorzug, die gleich sorgfältige Benützung der Schätze der christlichen Speculation und der Ergebnisse der experimentellen Forschung unseres Jahrhunderts, namentlich der auf breiter anatomisch-physiologischer Grundlage aufgeführten experimentellen Psychologie findet in katholischen Kreisen immer allgemeiner Anerkennung. — Möge es dem verehrten Verfasser gelingen, recht viele junge Kräfte zu begeistern, die christliche Philosophie auf dem von ihm vorgezeichneten Wege weiterzuentwickeln. Nur so läßt sich unter den thatsächlichen Verhältnissen hoffen, daß jene im anderen Lager, denen es ehrlich um die Wahrheit zu thun ist, für dieselbe gewonnen werden, und daß denen, welche den Irrthum wollen, wenigstens Achtung abgezwungen und ihnen die bei ihrer offenkundigen speculativen Hilflosigkeit empörende Verachtung der ‚Scholastik' verleidet werde. — Auf jene Punkte, in denen man anderer Ansicht sein kann als G., ist in den Besprechungen der ersten Auflage genugsam hingewiesen worden[1]). K.

---

[1]) Vgl. zB. diese Ztschr. 3 (1879) 397 ff. 6 (1882) 353.

Digitized by Google

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie“.*)

Nr. 47. 1891. Innsbruck, 20. Februar.

Bei der Redaction eingelaufen seit 1. December:

Alamannus, Cosmus, S. J., Summa philosophiae ex variis libris D. Thomae Aq. in ordinem cursus philosophici accomm. Editio . . adorn. a Fr. Beringer S. J. (Biblioth theol. et philos. schol. select. a Fr. Ehrle S. J.) Tom. II sect. III et IV: Physicae pars II et III. Paris, Lethielleux, 1890. 256, 406 p. 8max.

Analecta hymnica medii aevi V: Historiae rhythmicae. Liturg. Reimofficien. I. Folge. Aus Hss. u. Wiegendrucken hg. von G. M. Dreves S J. Leipzig, Fues, 1889. 278 S. 8. M. 8.00.

— — IX: Sequentiae ineditae. Liturgische Prosen des MA. Zweite Folge hg. von Dems. Ebd. 1890. 296 p. 8.

Ballerini, Ant., S. J., Opus theologicum morale in Busembaum Medullam absolv. et ed. Dom. Palmieri S. J. Vol. III contin. tractat. VIII de iustitia et iure. Prati, Giachetti, 1890. 924 p. 8.

Behringer, Edmund, Das Vater unser. (Mit Titelbild.) Kempten, Kösel, 1890. 82 S. 16. M. 1.20.

Benevolus, A. M., Ernst Frz Aug. Münzenberger. Eine Lebensskizze. Frankf. u. Luzern, A. Foesser Nachf., 1891. 36 S. 8. Mit A. Abt's Trauer-Rede auf E. F. A. Münzenberger. Ebd. 12 S.

Biblica sacra Vulg. Edit. iuxta editionem cura . . C. Vercellone Romae 1861 datam recensita ad amussim. 2 tomi. Paris, Lethielleux, 1891. XXVIII, 1632 p. 8mai. Fr. 12.00.

Bolanden, Conrad v., Die Socialen. Eine Erzählung für das Volk. Trier, Paulinus-Dr., o. J. 72 S. 12. M. —.30.

— — Die Ultramontanen. 2. Bd. Ebd. 360 S. 12. M. 2.50.

Braun, Jsab., Glückwunschbüchlein. 3. A. Donauw., Auer, o. J. 246 S. 16.

Brück, Dr. Heinrich, Lehrb. der Kirchengeschichte f. Vorlesungen u. zum Selbststudium. 5., verb. A. Mainz, Kirchheim, 1890. XVI, 946 S. 8.

Buchwald, Rud., De liturgia Gallicana dissertatio . . ad gradum doctoris in ss. theol. obtin. Vratisl. 1890. 44 p. 8.

Clair, Charles, S. J., La vie de S. Ignace de Loyola d'après P. Ribadeneira. (Avec 15 planches et de nombreux dessins.) Paris, Plon, 1891. IV, 460 p. 8max. Fr. 20.00.

Coetlosquet, C. du, S. J., Theodor Wibaux Zuave und Jesuit. Autoris. Uebers. von Prinzessin Francisca zu Löwenstein. Wien u. Leipz., Austria (Dreschcr & Comp.), 1891. 384 S. 8. fl. 3.50.

Cordula Peregrina (C. Wöhler), Was das Ewige Licht erzählt. Gedichte üb. d. Allerh. Altarssacrament. 6. verbess. u. verm. A. Innsbruck, Fel. Rauch, 1891. XX, 272 S. 16. fl. 1.00.

Delehaye, Hippolyte, S. J., Pierre de Pavie, légat du Pape Alexandre III en France. Extr. de la *Revue des quest. hist.* Paris 1891. 62 p. 8maj.

---

*) Da es der Redaction nicht möglich ist, alle eingesendeten Bücher in den Recensionen oder ‚Analekten‘ nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte Verzeichnisse der eingelaufenen Werke bei, um sie vorläufig zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht.

Digitized by Google

Delplace, L., S. J., Joseph II et la Révolution brabançonne. Étude historique. Bruges, Beyaert-Storie, 1890. 200 p. 8.

Deutz, J., Wegweiser f. die christl. Jugend. Ermahnungen eines Seelsorgers an die Jugend. Donauwörth, Auer, o. J. 214 S. 24.

Diessel, G., C. ss. R., Die Arbeit betrachtet im Lichte des Glaubens. Ein Beitr. zur Lösung der socialen Frage. Regensburg, N. York u. Cinc., Pustet, 1891. IV, 300 S. 8. M. 2.00.

Dirckinck, Jo., S. J., Semita perfectionis. Opusc. animarum directioni perutile typis denuo edi curavit P. Roh S. J. Ed. 2. Paderborn, Junfermann, 1890. 256 p. 24.

Dreher, Dr. Theod., Katholische Elementarkatechesen über die Sittenlehre. Freibg i. B., Herder, 1890. IV, 126 S. 8. M. 1.20, geb. 1.45.

Ehrle, Franc., S. J., Tabulae septem quibus palatium Avenionense RR. PP. exhibetur. E tomo I *Historiae biblioth. RR. PP.* eod. auctore. Romae, typ. Vatic., 1890. Mit 10 S. Text. fol.

Franke, Otto, Das rote Buch von Weimar. Zum erstenmale hg. u. erläutert. (Thüring.-sächsische Geschichtsbibl. von Mitzschke II.) Gotha, F. A. Perthes, 1891. 168 S. 8. M. 4.00.

Funk, Dr. F. X., Lehrb. der Kirchengeschichte. 2., vielfach umgearb. A. Rottenburg, Bader, 1890. XVI, 604 S. 8. M. 6.00.

Gaudentius, O. S. Fr., Apostolat des Gebetes od. das Gebet der Fürbitte nebst einem Gebetbuche zu Ehren des hlst. Herzens Jesu u. Abbdlgen .. 10., verm. A. Innsbruck, Fel. Rauch, 1891. X, 486 S. 24. 30 kr.

Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit. 2. Gesammtausg. Nach der Ausg. der MG. von W. Wattenbach. Bd 30. Leipzig, Dyk.

Grundkötter, Bernh. Heinr., Anleitung zur christl. Vollkommenheit, insbes. nach der Lehre des hl. Thomas v. Aquin. 3., unveränd. A. Regensbg, Verlagsanst. Manz, 1891. XXVIII, 626 S. 8. M. 4.00.

Häckler, Frz Ant., Controvers-Katechismus od. . Darstellg der Unterscheidungslehren der röm.-kath. Kirche u. der luth.-protest. Confession. 2. A. bearb. von Dr. Restle. Kempten, Kösel, 1891. VI, 234 S. 8. M. 1.50.

Hammerstein, Ludw. von, S. J., Erinnerungen eines alten Lutheraners. 3., verm. u. verbess. A. Freibg i. B., Herder, 1890. XII, 286 S. 8. M. 2.60, geb. 3.50.

Hansjakob, Heinrich, Die Toleranz und die Intoleranz der katholischen Kirche. Sechs Predigten in der Fastenzeit 1888. Freiburg i. B., Herder, 1890. 88 S. gr. 8. M. 1.50.

Hattler, Frz, S. J., Das blutige Vergissmeinnicht od. der hl. Kreuzweg des Herrn. 3. A. mit Messgeb. z. Ehren des Leidens Christi. M. Bildern nach K. Emmerich. Innsbr., Fel. Rauch, 1891. 352 S. 16. 60 kr.

S. **Hilarii** episcopi Pictaviensis Tractatus super Psalmos ex rec. Antonii Zingerle. (Corp. Scriptt. eccl. lat. ed. Acad. Vindob. XXII.) Vindob., F. Tempsky, 1891. XXIV, 888 p. 8. fl. 12.00.

Hümmer, Dr. Fr. X., Des hl. Gregor v. Nazianz Lehre von der Gnade. Kempten, Kösel, 1890. VIII, 144 S. 8. M. 2.00.

Jahrbuch, Kirchenmusikalisches, für das Jahr 1891. Hg. von Dr. Fr. X. Haberl. 16. Jahrg. des Cäcilienkalenders. Regensbg, N. York u. Cinc., Pustet. IV, 132 S. mit 32 S. Musikbeil. (Repertorium musicae sacrae ex auctt. saec. XVI. et XVII. collectum: Quinque Lamentationes 4 vocibus aequalibus concinendae auctore Jo. M. Nanino.) gr. 8. M. 2.00.

Janssen, Johannes, An meine Kritiker. Nebst Ergänzungen u. Erläuterungen zu den ersten drei Bänden meiner Gesch. des deutschen Volkes.

Digitized by Google

Neue Aufl. (Siebzehntes bis neunzehntes Tausend.) Freiburg i. B., Herder, 1891. XII, 228 S. gr. 8. M. 2.20, geb. 3.20.

Die Jesuiten nach dem Zeugnisse berühmter Männer. 2., sehr verm. A. Regensburg, N. York und Cinc., Pustet, 1891. 332 S. 8. 80 ₰

Joos, Oswald, Der Rubricist in der katholischen Kirche bei dem Altar-, Chorgesang u. Orgelspiel sämmtlicher Gottesdienste . . nebst Belehrg üb. Recitation . . Kempten, Kösel, 1890. VI, 398 S. 12. M. 2.40.

Joyau, Karl Anatol, O. Pr., Leben des hl. Thomas von Aquin, Patron der kathol. Schulen. Autoris. Uebers. a. d. Französ. Paderborn, Bonif.-Dr. (J. W. Schröder), 1891. XIV, 384 S. 8.

Knabenbauer, Jos., S. J., Commentarius in Danielem prophetam, Lamentationes et Baruch. (Cursus Scripturae sacrae.) Paris, P. Lethielleux, 1891. 524 p. 8maj. Fr. 8.50.

Koneberg, Hermann, O. S. B., Compaß für die Jugend u. das Volk. Charakterzüge edler Menschen dargestellt in Erzählungen. Mit Bildnis des Verf. Regensburg, Manz, 1891. VIII, 200 S. 16. M. 1.00.

Lederer, Dr. St., Der Glaube als freie Heilserkenntnis. Zur Klärung des kath. Lehrverfahrens. Rodalben, Selbstvlg 1891. 60 S. 8.

Lehmkuhl, Aug., S. J., Appendix ad I—V. ed. Theol. moralis exhibens additiones et mutationes in ed. II. usque ad IV. incl. Friburgi Br., Herder, 1890. 30 p. 8maj. 40 ₰

Liberatore, Matthäus, S. J., Grundsätze der Volkswirtschaft. Mit Beihilfe von Mitarbeitern a. d. Ital. übers. von Franz Graf v. Kuefstein. Innsbruck, Vereins-Buchh., 1891. XVIII, 414 S. 8. M. 2.40.

Della **Massoneria** quel che è, quel che fa, quel che vuole. 3. ed. con un' app. Prato, Giachetti, 1891. 88 p. 16. 25 cent.

Mayer, Otto von, Die biblische Geschichte zum Katechismus. Ein Hausbuch f. die kathol. Familie, zugl. z. Gebrauche für Katecheten, Lehrer u. Lehrerinnen. Mit 1 Titelb., 60 Holzschn. u. 1 Anhg üb. die Leidensgesch. Jesu. Regensbg, Manz, 1891. XX, 492 S. 8. M. 4.50,

Mein liebes Meßbüchlein. Meßandacht z. gemeinsch. Gebrauche für Kinder. 2. A. Regensbg, Manz, 1890. 23 S. Text in 32° nebst 21 Bildern 15 ₰, 10 Exp. M. 1.20, 50 Expl. M. 5.00.

Melcher, Alois, Hundertfünfzig Cyklus-Predigten. III: Predigten über die Gnadenmittel. Kempten, Kösel, 1890. 384 S. 8. M. 3.00.

Müllendorff, J., S. J., Das Leiden u. Sterben Jesu. (Betrachtgen VI.) Innsbruck, Fel. Rauch, 1890. XX, 412 S. 16. fl. 1.15.

Nemes, Dr. Antal, A Jézus szent szive ájtatosság. (Die Herz-Jesu-Andacht.) Mit 12 Bildern Budapest 1890. 480 S. kl. 8.

Nilles, Nic., S. J., De judiciis ecclesiasticis notiones praeambulae ex *Commentariis in Conc. plen. Baltimor. III* auditorum usibus extr. Acc. appendix duplex. Oeniponte, Fel. Rauch, 1890. 116 p. 8.

Noldin, Hieronymus, S. J., Die Andacht zum hlst. Herzen Jesu. Für Priester u. Candidaten des Priesterthums. 4. A. Innsbruck, Fel. Rauch, 1890. 288 S. 16. 75 kr.

Onkel Ludwig, Der Besentoni von Birkenfeld. Eine Erzählung aus dem Volksleben. Donauwörth, L. Auer, o. J. 104 S. 16.

O'Reilly, Bernard, John Mac Hale Archbishop of Tuam. His life, times and correspondence. 2 vols. New York & Cincinnati, Fr. Pustet & Co., 1890. XXVIII, 658; XX, 696 p. 8maj. M. 21.00.

Paret, Dr. Fr., Priscillianus. Ein Reformator des 4. Jahrh. Eine kirchengesch. Studie, zugl. ein Commentar zu den Schriften Priscillians. Würzbg, Stuber, 1891. VIII, 302 S. 8. M. 6.00.

Digitized by Google

Pilloud, Eug., Daniel et le rationalisme biblique. Chambéry, imprim. Bottero; Paris, P. Lethielleux, 1890. VIII, 366 p. Fr. 5.00.

Previti, Luigi, S. J., Del divorzio, sua origine e suoi effetti. Ed. 2. Estr. dal giornale *Il giorno*. Roma 1891. 94 p. 16. 60 cent.

Ratio Studiorum et Institutiones scholasticae Societatis Jesu per Germaniam olim vigentes collectae . . a P. M. Pachtler S. J. Vol. III: Ordinationes generalium et ordo Studiorum generalium ab a. 1600 ad a. 1772. Acc. mappa geogr. scholas Assist. Germ. a. 1725 repraesentans. (Mon. Germ. Paedag. hg. v. K. Kehrbach IX.) Berlin, Hofmann, 1890. XVIII, 486 S. gr. 8.

Rohitsch, Dr. Mathias, Geschichte der christlichen Kirche. 4. A., neu bearb. v. Const. Joh. Vidmar. I. Abth.: Das christl. Alterthum u. das Mittelalter. II. Abth.: Die Neuzeit. Regensbg, Verlagsanst. vorm. Manz, 1889/91. XXIV, 664; XII, 616 S. 8. I u. II: M. 12.00.

Romestin, H. de, ‚How knoweth this Man letters?' An enquiry into the belief . . of our Lord's knowledge. A letter to the Rev. T. T. Carter. London, Parker and Co., 1891. 44 p. 8.

Saegmüller, Dr. J. B., Die Papstwahlen und die Staaten von 1447 bis 1555 (Nicolaus V bis Paul IV). Eine kirchenrechtlich-hist. Untersuchung üb. d. Anfang des staatl. Rechtes der Exclusive in der Papstwahl. Tübingen, Laupp, 1890. VI, 238 S. 8. M. 4.80.

Schiesl, Dr. Joseph, Der objective Unterschied zwischen Tod- und läßlicher Sünde. Inaugural-Dissertation. Ausgsburg, Jos. Wolff (M. Geißendörffer), 1891. VI, 112 S. 8. M. 1.60.

Schiffels, Jos., Caecilia. Sammlg leichter lat. u. dtscher Kirchenlieder, lat. Messgesänge, u. a. in 4stimm. Bearbeitg . . zunächst für Cäcilienvereine bes. Landkirchenchöre. Ausg. für Männerchor. I. Heft: Advents- u Weihnachtszeit. Münster i. W., H. Schöningh, o. J. 40 S. hoch 4. 80 ₰, cart. M. 1.00.

Schmid, Bernhard, O. S. B., Grundlinien der Patrologie. 3., verm. A. Freibg i. B., Herder, 1890. XII, 180 S. 8. M. 1.60, geb. 1.85.

Seeböck, Phil., O. S. Fr., Buch der ewigen Anbetg f. alle Verehrer des hlst. Altarssacr. Innsbr., Fel. Rauch, 1891. IV, 516 S. 16. 80 kr.

Thiel, Bisch. Dr. Andreas, Kurzer Abriß der Kirchengeschichte f. höhere Volks- u. Mittelschulen, Lehrerseminare usw. 6. A. Braunsberg, Huye (E. Binder), 1890. X, 148 S. 16. geb. M. 1.25.

Van Gestel, Adrianus, S. J., De justitia et lege civili. Praelectiones theologicae de principiis juris et justitiae deque vi legum civilium in materia justitiae juxta s. Thom. doctoresque scholast. Groningae, typ. Wolters, 1889. 168 p. 8maj. Fr. 1.90.

Wirth, A., Acta ss. Nerei et Achillei graece. Leipz., Fock, 1890. 42 p. 8.

Zapletal, Jos., Titular-Domherr Anton Engelb. Maurer, der angebl. Ketzerstifter. Ein Beitr. z. Gesch. d. Diöc. Seckau. Graz, Styria, 1891. 62 S. 8. 40 kr.

Zürcher, Ambrosius, O. S. B., Der gute Erstkommunikant i. d. entfernteren u. näheren Vorbereitung auf d. 1. hl. Kommuniontag. Unterrichts- u. Gebetbuch. Einsiedeln, Wyß, Eberle u. Co., 1889. 448 S. 24.

Digitized by Google

Abhandlungen.

Döllinger.

Eine Charakteristik.

Von Emil Michael S. J.

Der Entwicklungsproceſs Döllingers gehört ſeit dem 10. Januar 1890 der Geſchichte an. Würde der Hiſtoriker bei Beurtheilung der Stellung, welche der Stiftspropſt während der letzten Jahrzehnte ſeines Lebens zur Kirche einnahm, einzig angewieſen ſein auf eine Reihe von Ausſprüchen, in denen Döllinger die competenteſte Selbſtzeichnung entworfen zu haben ſcheint, ſo wäre die Auffaſſung nahezu unvermeidlich, als ſei der charakterſtarke Profeſſor, feſt gewurzelt in einer durch das gründlichſte Studium gewonnenen wiſſenſchaftlichen Ueberzeugung, ſtets das geblieben, was er von jeher geweſen, ein treuer Sohn der wahren Kirche, nicht jener Papſtkirche, die durch das Dogma von der Unfehlbarkeit ihrer eigenen Vergangenheit untreu geworden, ſondern der von Chriſtus geſtifteten Kirche, welcher Döllinger ſelbſt noch bis zum 17. April 1871 äußerlich wenigſtens angehörte. Jene Erklärungen wecken den Eindruck, als ſei er durch die ſeitens der kirchlichen Behörde über ihn verhängte Excommunication das Opfer unerhörter Geiſtestyrannei geworden, als habe er nur um des Gewiſſens willen nicht blos der Cenſur, ſondern auch den inſtändigſten, herzlichſten Mahnungen zur Umkehr mit der Conſequenz tief innerſter Gewißheit widerſtanden.

Digitized by Google

In einem Briefe an eine bekannte hochgestellte Dame schrieb er im Jahre 1880: ‚Wenn ich der Forderung, die neuen Dogmen zu beschwören, gehorchte, so erklärte ich damit mich selber für einen Irrlehrer und nicht nur mich, sondern meine verstorbenen Lehrer und eine Menge von Freunden und Collegen, die sich in der gleichen Lage befanden. Vergeblich bat ich, man möge mich bei dem Glauben und Bekenntnis belassen, welchem ich bisher ohne Tadel oder Widerspruch treu geblieben war. Gestern noch rechtgläubig, war ich heute ein des Bannes würdiger Ketzer, nicht weil ich meine Lehre geändert hatte, sondern weil andere für gut gefunden hatten, die Aenderung vorzunehmen und Meinungen zu Glaubensartikeln zu machen.. Man verlangt von mir einen Eidschwur auf die vaticanischen Beschlüsse, also das, was für mich ein offenbarer Meineid wäre, und zwar ein doppelter: denn einmal müsste ich hiemit den Eid brechen, der mir von der Kirche beim Eintritt in meine Amtsthätigkeit auferlegt wurde, den Eid nämlich, die heilige Schrift stets in Uebereinstimmung mit der Auslegung der heiligen Väter zu deuten, und zweitens müsste ich in dem geforderten Eide eine moralische Selbstvernichtung an mir vollziehen. Denn mit diesem Eide würde ich bezeugen, daß ich mein ganzes Leben hindurch irrig gelehrt, daß ich die Kirchengeschichte, die Väter, die Bibel falsch verstanden und missdeutet hätte. Und was hätte ich damit erreicht? Nun einmal, daß ich den Rest meines Lebens keine ruhige Stunde mehr hätte, und dann, daß ich als Lügner und mit der furchtbaren Last eines Meineids beladen hinüberginge in das Jenseits‘[1]).

Also Döllinger eine Eiche, ungebeugt vom Sturm der Zeiten, bis schließlich der Todesengel den Martyrer des Eidschwurs und des Gewissens seinem ewigen Lohne entgegenführte.

Wer die Lebensphasen des Verstorbenen mit einiger Aufmerksamkeit verfolgt hat, wird Mühe haben, die Worte jenes Briefes zu verstehen. Döllinger, so voll von Widersprüchen, steht auch hier im Widerspruch mit sich selbst. Das Beweismaterial hiefür hat Reusch durch mehrfache Publicationen aus dem Nach-

[1]) Briefe und Erklärungen von J. v. Döllinger über die Vaticanischen Decrete 1869—1887. Herausgegeben von F. H. Reusch. München 1890. S. 119—122.

Digitized by Google

lass seines ‚seligen Freundes' beträchtlich erweitert. Reusch hat sich durch diese Veröffentlichungen in vielfacher Beziehung ein unbestreitbares Verdienst erworben. Denn zunächst liegen jetzt verschiedene bisher ungedruckte Stücke vor, welche einen lehrreichen Einblick in die geistige Verfassung Döllingers gestatten, ferner ist mancher bezeichnende Zeitungsartikel, an dessen Provenienz man zweifeln konnte, jetzt durch die berufenste Stimme als Döllingers Werk festgestellt. Dadurch wurde ein Vergleich ermöglicht zwischen den Schriften, die Döllinger auf dem großen Büchermarkt unter seinem Namen erscheinen ließ, und einer Reihe von anderen literarischen Erzeugnissen, die er anonym in die Welt setzte, oder von denen er, wie dies bei einzelnen Briefen der Fall sein mag, damals als er sie schrieb, sicher nicht voraussah, daß sie einmal durch Freundeshand der Oeffentlichkeit übergeben werden sollten: seiner Ehre scheint damit nicht gerade der beste Dienst erwiesen zu sein. Zur Förderung der geschichtlichen Wahrheit und zum besseren Verständnis Döllingers ist indes zu wünschen, daß Reusch die Publication der ihm gewiss in Fülle zu Gebote stehenden Quellen fortsetze. An einer Ergänzung durch Acten, die ihm unerreichbar bleiben dürften, wird es seiner Zeit nicht fehlen.

Im Folgenden soll der Entwicklungsgang Döllingers während der letzten dreißig Lebensjahre auf Grund seiner eigenen Schriften in großen Umrissen gezeichnet werden. Mit dieser Zeit beginnt ja, wie er selbst gesteht, eine Wendung. Denn in einem Briefe an Professor Michelis vom 1. Mai 1879 macht er die Eröffnung, er sei durch mehrjähriges Studium zu dem Ergebnis gekommen: ‚Roms Einfluss ist viel schädlicher und ruinöser, als ich vor 1860 etwa auch nur geahnt hatte'[1]).

I.

Es ist wahr, Döllinger hatte eine ‚ruhmreiche Vergangenheit'[2]), die er mit großen Verdiensten für die katholische Wissenschaft, für den Nachwuchs des katholischen Klerus, für die Vertretung der

[1]) Briefe und Erklärungen 110. [2]) Vgl. seine schöne Antrittsrede an der Münchener Universität: Ueber die Ausbreitung des Christenthums in den ersten Jahrhunderten. München 1826.

Digitized by Google

katholischen Kirche im öffentlichen Leben ausgefüllt'[1]), er hatte ‚die Kirche so lange und so ruhmvoll vertheidigt'[2]). Bei alledem ist indes gewiss, daß Döllinger weit mehr Gelehrter als Theologe gewesen. Für den Theologen steht es beispielsweise fest, daß der sensus communis ecclesiae eine untrügliche Bürgschaft bietet für die Wahrheit eines Satzes, obwohl dieser nicht als Glaubenslehre definiert ist. Ein solcher Satz ist und war längst der Glaube an die leibliche Aufnahme der seligsten Jungfrau in den Himmel[3]). Trotzdem schrieb Döllinger noch in seinen besten Tagen die Worte nieder: ‚Von der jungfräulichen Mutter unseres Erlösers, Maria, erfahren wir außer dem, was in der heiligen Schrift vorkommt, nichts Zuverlässiges . . Uebrigens feiert unsere Kirche ein Fest der Aufnahme Mariens in den Himmel, welche Aufnahme ihr wohl kein Christ wird streitig machen wollen, nicht aber eine Auferstehung derselben nach dem Tode noch Himmelfahrt bei lebendigem Leibe'[4]). Mit dieser Aeußerung leugnete Döllinger offenbar den Thatbestand, welcher dem Feste zugrunde liegt, das die Kirche am 15. August feiert.

Wie unsicher und unreif Döllinger im Jahre 1834 von der päpstlichen Unfehlbarkeit dachte, davon wurde kürzlich eine Probe geboten[5]). Mangelhaft und widerspruchsvoll waren seine Anschauungen über diesen Gegenstand auch in den ersten fünfziger Jahren: Die Kirche ist unfehlbar[6]). Sie ist es in den Beschlüssen der ökumenischen Concilien oder im Falle, daß ein ökumenisches Concil nicht zusammentreten kann, in der Definition des Papstes, der also nachträglich nicht von einem Concil gemeistert werden darf. Denn das hieße die Worte des Herrn bei Lukas 22, 32: ‚Stärke deine Brüder' auf den Kopf stellen, wie die Gallicaner es machen.

[1]) Worte des Erzbischofs Gregorius von Scherr an Döllinger dat. 1871 Jan. 4, in Actenstücke des Ordinariats des Erzbisthums München und Freising betreffend das allgemeine Vaticanische Concil, Regensburg 1871, S. 95, abgedruckt in Briefe und Erklärungen 63. [2]) Worte des Bischofs Hefele an Döllinger dat. 1886 Juni 10, in Briefe und Erklärungen 123. [3]) Vgl. Jahrgang 1880 dieser Zeitsch. S. 595 ff. [4]) Geschichte der christlichen Kirche. 1. Bd, 1. Abth. Landshut 1833 S. 69. [5]) In der Linzer theologisch-praktischen Quartalschrift 1890, 857 ff. [6]) Vgl. ‚Die Freiheit der Kirche'. Rede, gehalten in der öffentlichen Versammlung des katholischen Vereins von Deutschland zu Regensburg am 3. Oct. (1849). Regensburg 1849, S. 33.

Digitized by Google

So Döllinger. Und derselbe Döllinger zur selben Zeit: Concilium supra papam[1]).

Die Theologie ist Döllingers starke Seite nie gewesen, ein Umstand, der in Verbindung mit einer seltenen Erudition gewiss nicht wenig zu seiner späteren unglaublichen Begriffsverwirrung beigetragen hat. Der Historiker, welcher nicht stehen bleibt bei der Herausgabe von Handschriften, bei Textkritik, Schlachtenschilderungen usf., sondern Gegenstände behandelt, welche, wie die Religion, die eigentlichen Lebensfragen der Menschheit bilden oder berühren, — ein solcher Historiker *muss* das Gebiet der Theologie betreten. Es gibt in der ganzen Geschichte, namentlich der christlichen Zeit, keinen einzigen Punkt von irgendwelcher Bedeutung, der den Geschichtsforscher nicht in theologische Materien einführt; jede wichtigere Controverse auf dem Gebiete der Geschichte läuft endlich in eine theologische Frage aus, wird und kann daher abschließend nur auf der theologischen Arena ausgefochten werden. Daß dem thatsächlich so ist, beweist auch der größte Theil der reichen Geschichtsliteratur zur Genüge; aber dieselbe Literatur beweist zugleich die Impotenz so vieler für die Lösung der von ihnen oft mit eingehender Detailkenntnis behandelten Probleme. Wer von Theologie gar nichts versteht, wird häufig nicht einmal den Streitpunkt erfassen; wer von Theologie nicht viel weiß oder von unrichtigen Anschauungen befangen ist, wird Gefahr laufen, in gewissen Hauptfragen der Geschichte früh oder spät in die Irre zu gehen. Was ließ sich bei Döllinger befürchten, der es nie zu einem klaren Begriffe von der Kirche gebracht zu haben scheint? der nach mehr als vierzigjährigen Studien eine glänzende Rede mit dem merkwürdigen Ausspruch einleitete: ‚Das wissenschaftliche Bewusstsein, welches die *Kirche* von sich selbst, von ihrer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, von ihrem Lehrgehalte, ihrer Ordnung und ihren Lebensnormen besitzt — das nennen wir *Theologie*'[2]). Eines hätte ihn vor schweren, ver-

[1]) So nach den zuverlässigsten Mittheilungen, die mir ein ehemaliger Schüler Döllingers machte, dessen Autorität, ‚geistige Befähigung und wissenschaftliche Bildung' mindestens ebenso groß ist wie die von *Reusch* und *Friedrich*; vgl. *Deutscher Merkur* 1890 Nr. 32 S. 250 und 1891 Nr. 2 S. 10 ff. [2]) *Die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie.* Eine Rede, gehalten am 28. Sept. 1863 vor der Gelehrtenversammlung zu München, in *Kleinere Schriften, gedruckte und ungedruckte* von Joh. Jos. Ign. v. Döllinger. Gesammelt und herausgegeben von F. H. *Reusch*. Stuttgart 1890, S. 161.

Digitized by Google

hängnisvollen Irrthümern bewahren können, frommer Sinn und demüthiger Gehorsam gegen denjenigen, welchen er noch i. J. 1860 als den Nachfolger des Felsenmannes bekannte, auf dem die Kirche wie auf ihrem Fundamente ruht. ‚Weide meine Lämmer, weide meine Schafe (Joh. 21, 15—17). Damit war der gesammten Kirche, die Apostel mit inbegriffen, ein oberster Hirt, ein den Herrn stellvertretendes, regierendes Haupt gegeben.. Der Stuhl Petri sollte eine Stätte der Wahrheit, eine Allen zur Stärkung gereichende Burg des festen Glaubens bleiben. Denn die Worte wie die Gebete des Herrn waren nicht blos auf die einzelne Person, auf den nächsten Moment gerichtet, sondern sie waren grundlegend und bauend, sie galten vor allem der Kirche und deren zukünftigen, von ihm im Geiste geschauten Bedürfnissen. So betete er damals mit seinem über alle folgenden Zeiten hinausreichenden Blicke für die Einheit der Glieder der Kirche, damit diese Einheit der Welt ein stetes redendes Zeugnis der Wahrheit seiner göttlichen Sendung sein möge‘[1]).

Das war einstens Döllingers Theorie. Die Praxis gieng mit ihr nicht immer Hand in Hand. Ist der Nachfolger Petri, der Papst, wirklich der oberste Hirt der Kirche und Mittelpunkt ihrer Einheit, so hat er das Recht und die Pflicht, verderbenbringende, dem Glauben widersprechende Irrthümer nach Kräften ferne zu halten, und der Katholik hat sich seinem Entscheid und dem Entscheid der von ihm aufgestellten Behörde willig zu fügen. Es war in der Ordnung, daß Rom die Schriften Günthers[2]) und anderer censurierte. Aber Döllinger gerieth in Entrüstung über diese ‚Eingriffe der Curie‘ schon gegen Ende der fünfziger Jahre; Index und Inquisition hielt er für allzu gefährliche Feinde der freien deutschen Wissenschaft. Dieser Gedanke hat ihn nie mehr verlassen.

Das in vielfacher Hinsicht vortreffliche Buch ‚Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung‘, das, wie die eben vorgelegte Stelle zeigt, ohne die Annahme der päpstlichen Unfehlbarkeit unverständlich bleibt, erschien in erster Auflage Herbst 1860. Etwa in dieselbe Zeit fällt folgende Begebenheit. Bei einem Besuche in Frankfurt am Main machte Döllinger mit Böhmer einen Spaziergang um die Stadt. Der gelehrte Gast sprach von seinen literarischen Plänen. Böhmer fragte, warum er denn

[1]) Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung, Regensburg 1860, S. 31 f. [2]) Vgl. Kleinere Schriften 275 ff.

Digitized by Google

nicht lieber ältere Verpflichtungen erfülle und endlich sein unvollendetes Lehrbuch der Kirchengeschichte fortsetze. Darauf sei Döllinger, den Spazierstock schwenkend, stehen geblieben und habe lachend geantwortet: ‚Ja, sehen Sie, das kann ich nicht; denn ich stehe jetzt auf einem Standpunkte der Forschung, bei dem das Ende zum Anfang nicht mehr passen würde. Die Fortsetzung der Kirchengeschichte würde ganz protestantisch ausfallen'[1]). ‚Ihm fehlt nichts zu einem Ketzer als ein sicherer Rücken', hatte Jörg von Döllinger schon im Jahre 1858 gesagt[2]).

Den ersten Anstoß erregte er in weiteren Kreisen durch die zwei Odeonsvorträge vom 5. und 9. April 1861. Die Nachrichten der Tagesblätter hatten bei vielen den Eindruck hervorgerufen, als sei nach der Auffassung des Redners der Kirchenstaat wenigstens unter den gegenwärtigen Verhältnissen unvereinbar mit der kirchlichen Stellung des Papstes. Döllinger war verblüfft. ‚Unter dem 28. April 1861 erhielt ich', so erzählt sein bekannter alter Amanuensis, ‚die erste Nachricht von ihm selber, und aus rasch sich folgenden Briefen ergab sich ein Bild von der Verlegenheit des sonst so klugen und vorsichtigen Mannes, und wie er vor den Folgen seiner Uebereilung selber erschrocken war. Er kam mir vor, wie das Milchmädchen in der Fabel vor den Scherben seines Topfes'[3]). Zum Zweck der Aufklärung oder wie Friedrich[4]) sich ausdrückt, um ‚den Sturm zu beschwichtigen', veröffentlichte Döllinger das Werk ‚Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat. Historisch-politische Betrachtungen', München 1861. Am Schluss desselben stehen als Beilage jene zwei Vorträge in nicht ganz vollständigem Abdruck[5]). Der Verfasser mochte hoffen, durch dieses Buch manche ‚Missverständnisse' beseitigen zu können. Berechtigt war er zu solchen Erwartungen nicht. Der erste Theil der geistreichen Arbeit ist zwar eine herrliche Apologie des heiligen Stuhles gegenüber dem Gewirr der Secten. ‚Die päpstliche Autorität', heißt es S. 39 f., ‚ist eine wahrhaft souveräne und freie, die ihrer Natur und Bestimmung nach für außerordentliche Fälle und Be-

[1]) Historisch-politische Blätter 67 (1871 I) 703. Der Bericht stammt aus der Feder dessen, dem Böhmer selbst jene Worte mitgetheilt hat. [2]) Erlebnisse des Bernhard Ritter von Meyer . . Herausgegeben von dessen Sohn, 1 (1875) 315. [3]) Historisch-politische Blätter 105 (1890 I) 246 f. [4]) Geschichte des Vatikanischen Konzils 1 (Bonn 1877) 282. [5]) Vgl. Vorrede XII.

Digitized by Google

dürfnisse auch mit einer ganz außerordentlichen Macht, jedes blos menschliche Recht zu beugen und Ausnahmen von der Regel zuzulassen und anzuordnen, ausgerüstet sein muss. Es geschieht wohl, daß schwere Verwicklungen, neue Situationen für die Kirche sich ergeben, für welche die bestehende kirchliche Ordnung nicht ausreicht, in welchen eine Lösung nur gegeben werden kann durch Ueberschreitung der sonst geltenden Satzungen. Wenn es die Noth erfordert, sagt Bossuet, kann der Papst alles — natürlich immer mit Ausschluss dessen, was göttlicher Ordnung ist'. Allein, worauf es ankam, die Auffassung Döllingers betreffs der weltlichen Herrschaft des Papstes, von der er im zweiten Theil handelt, war in diesem Buche wohl modificiert, jedoch nicht wesentlich geändert worden. Kein Wunder; denn die in den Odeonsvorträgen ‚nackt hingestellten Behauptungen'[1]) wurden hier meist nur mit den Erzeugnissen der Revolutionsliteratur belegt[2]). Gestützt auf diese Quellen musste die Darstellung der Schäden des Kirchenstaates übertrieben und ungerecht ausfallen, musste durch ihre Einseitigkeit und Unwahrheit jedes katholische Gemüth tief verletzen, wie der Satz: ‚Die Gesetze über den Handel waren so unbegreiflich verkehrt, daß der Verdacht geäußert wurde, sie möchten geflissentlich auf die Unterdrückung alles Kunstfleißes und Handels berechnet sein. In gleichem Sinne wirkten die widersinnigen Zölle im Inneren des Landes' (543). Döllinger hat übersehen, daß die wirklichen Missstände im Kirchenstaate, die er mit so grellen Farben schilderte, nicht sowohl durch die Regierung des Papstes, als durch die zahlreichen Wühler und Revolutionäre verschuldet waren. Der Verfasser deutet es an, wenn er sagt: ‚Selten wohl hat eine Regierung (die Pius' IX) unter so entmuthigenden Umständen, umgeben von erbitterten oder selbstsüchtig lauernden Feinden[3]), ohne irgend eine feste Stütze, ohne einen einzigen zuver-

[1]) Vgl. Kirche und Kirchen XIII. [2]) Vgl. Hergenröther im Katholik 1861 II 536 ff. und 641 ff. [3]) Böhmer tadelt, daß Döllinger diese Schwierigkeiten nicht gebürend gewürdigt hat. ‚Soll man sich denn wundern, wenn auch deutsche Länder nach solchen Mittheilungen [wie sie der ‚Halbjude' Varnhagen in seinen Tagebüchern macht] endlich ebenso unregierbar werden, wie das Döllinger beim Kirchenstaat, ohne auf die Nachbarn gehörig zu sehen, schildert?' Aus einem Briefe an Buchhändler Hurter in Schaffhausen dat. 1861 Nov. 20, bei Janssen, Joh. Friedrich Böhmers Leben, Briefe und kleinere Schriften 3 (1868) 373. Vgl. Hergenröther, Der Kirchenstaat seit der französischen Revolution. Historisch-

Digitized by Google

lässigen Freund, ihr mühevolles Tagewerk begonnen und fortgeführt' (609). Leider schrieb der deutsche Professor, vielleicht gegen seinen Willen, in dem Interesse dieser Feinde des apostolischen Stuhles. Eine sofort veranstaltete italienische Uebersetzung des zweiten Theiles seines Buches war wohl geeignet, den Umtrieben der Oppositionspartei mächtigen Vorschub zu leisten.

Und was schlägt Döllinger als Reform vor, falls der Kirchenstaat fortbestehen sollte? Nichts anderes als die zweifelhaften Segnungen der modernen Staatsidee. Die letzte und stärkste Empfehlung derartiger Reformen sieht er in der öffentlichen Meinung und im Volkswillen. Sehr zutreffend wurde seiner Zeit mit Hinweis auf diese Ausführungen dem Stiftspropst vorgehalten, er betreibe seine Capitulation mit dem Geiste des Liberalismus'[1]).

Im Jahre 1863 erschienen die ‚Papst-Fabeln des Mittelalters. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte'[2]). Es ist ein kleines, inhaltsreiches Buch, hie und da recht pietätslos und bitter gegen Rom. Die Honoriusfrage, welche Döllinger schon in seinem Lehrbuch 1^2 (1843) 157 f. kurz behandelt hatte, beschäftigt ihn auch hier (131—151). Man muss gestehen, daß sie in der Form, die Döllinger ihr gibt, allerdings den Papstfabeln beizuzählen ist. Seine ungeschichtliche Auffassung deckt sich im wesentlichen mit der gallicanischen und jansenistischen. Es ruht ein eigenthümliches Verhängnis auf Döllingers wandelbaren, sich gegenseitig ausschließenden Ansichten über die päpstliche Unfehlbarkeit. Im Lehrbuch ist die richtige Lösung nicht unklar ausgesprochen; aber es finden sich auf derselben Seite Sätze, die zu dem vorausgehenden nicht passen. ‚Honorius ließ sich durch Sergius irre führen', sagt Döllinger, ‚sein Antwortschreiben verrieth ein gänzliches Missverstehen des in Frage gestellten Lehrpunktes . . Er behauptet zwar eine Einheit des Willens in Christo, meint aber damit nur die Conformität des menschlichen mit dem göttlichen und verwirft

statistische Studien und Skizzen, Freiburg i. B. 1860, und Charles van Duerm S. J., Vicissitudes politiques du pouvoir temporel des papes de 1790 à nos jours, Lille 1890.

[1]) Historisch-politische Blätter 48 (1861 II) 814. [2]) Kürzlich gab sie Friedrich in ‚zweiter' soll heißen: dritter Auflage heraus. Der Neudruck ist zwar nicht verbessert, aber doch vermehrt worden durch eine Reihe von Anmerkungen, welche auch ohne das beigegebene Sternchen in den meisten Fällen als echt wissenschaftliche Zusätze des grundwissenschaftlichen Friedrich erkennbar sind.

Digitized by Google

nur den Wahn, als ob Christus gleich den sündigen Menschen ein dem Geiste widerstrebendes Gesetz in seinen Gliedern getragen habe'. Es war beizufügen, daß Honorius nicht blos die Einheit des Willens in Christus ganz anders als die Monotheleten auffaßte, sondern daß er ausdrücklich die physische Zweiheit der Energien im Gottmenschen betonte, mithin auch zwei Willen anerkannte[1]). Anstatt dieses wichtigen Punktes zu gedenken, bietet das Lehrbuch Wendungen, welche die Richtigkeit der eben angeführten Stelle Döllingers selbst als sehr fraglich erscheinen lassen. ‚Ohne sich also bestimmt für den Monotheletismus zu erklären', heißt es, ‚begünstigte Honorius doch diese Irrlehre und näherte sich derselben . . Der Papst Leo II setzte in seinen Briefen an die spanischen Bischöfe und an den Kaiser Constantin die Verirrung des Honorius nur darein, daß er der Häresie durch Nachlässigkeit Vorschub gethan und die Befleckung der Kirche durch dieselbe geduldet habe; aber die sechste ökumenische Synode verdammte ihn, weil er in allem dem Sinne des Sergius gefolgt sei und dessen Lehre bestätigt habe — und so war es allerdings, wenn man gleich anzunehmen berechtigt ist, daß Honorius besser gedacht habe, als er sich ausgedrückt hat'.

Das ist unverständlich, widerspruchsvoll und eines Mannes von der Geistesschärfe Döllingers unwürdig. Den inneren Widerspruch dieser Behauptungen zu entdecken, dazu brauchts nicht einmal eine bedeutende theologische Schulung, die Döllinger nicht besaß. Hat Honorius bei all seiner Orthodoxie den eigentlichen Streitpunkt infolge der intriganten Vorstellungen des Sergius nicht verstanden, so muss der Vorwurf mangelhafter Auffassung in weit höherem Grade Döllinger treffen, der die unzweideutigsten Ausdrücke des Papstes bei Seite läßt und einen in sich selbst widersprechenden Bericht von dem Hergang der Sache liefert. So im Lehrbuch 1843.

Ein Text aus dem Jahre 1860 über die Unfehlbarkeit des Papstes wurde bereits vorgelegt. ‚Der Stuhl Petri sollte eine Stätte der Wahrheit, eine allen zur Stärkung gereichende Burg des festen Glaubens bleiben'. Dachte

[1]) Honorius bekennt in Christus *δύο φύσεις . . ἀσυγχύτως, ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως ἐνεργούσας τὰ ἴδια.* bekennt *τὸν ἕνα Χριστὸν κύριον . . ἐνεργοῦντα τὰ θεῖα καὶ τὰ ἀνθρώπινα ἑκατέρας ταῖς φύσεσιν*, bei Mansi, Conc. Coll. 11. 581.

Digitized by Google

wohl Döllinger an diese Ausführungen, als er drei Jahre später in seinen Papstfabeln im Gegensatz zu den urkundlichen Quellentexten, aber auch im Gegensatz zu sich selber die Lösung der Honoriusfrage in die Worte zusammenfasste: ‚Weder die römische Kirche noch die abendländische noch der größere Theil der orientalischen Kirche ist jemals monotheletisch gewesen, aber Honorius hat an die orientalischen Kirchen Schreiben erlassen, über deren monotheletischen Inhalt wohl nie ein Zweifel erhoben worden wäre, wenn der Verfasser nicht gerade Papst gewesen wäre'[1]). Die letzte Bemerkung ist zweischneidig. ‚Wenn der Verfasser nicht gerade Papst gewesen wäre', würde ihn Döllinger im Jahre 1863 wahrscheinlich nicht so entschieden zum Ketzer gestempelt haben.

Im Hinblick auf so stark contrastierende Aeußerungen steht so viel fest, daß von einer echt wissenschaftlichen Ueberzeugung Döllingers in Sachen der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht die Rede sein kann, auch nicht zur Zeit, da er die Papst-Fabeln schrieb. Denn bereits ließ er sich bei Bekämpfung der später definierten Lehre von Gründen bestimmen, die ‚auf einem andern als dem Boden der historischen Forschung erwachsen sind'[2]).

In der Vorrede zu ‚Kirche und Kirchen' (XXVII) erwähnte Döllinger eine Erklärung Heinrich Leos: ‚In der römisch-katholischen Kirche hat seit Luthers Zeiten ein Reinigungsproceß stattgefunden, und wenn zu Luthers Zeit die Kirche gewesen wäre, was heutzutage die römisch-katholische Kirche in Deutschland wirklich ist, so wäre es ihm nie eingefallen, seinen Gegensatz so energisch geltend zu machen, daß eine Trennung erfolgt wäre'. Daran hatte Döllinger folgende Reflexion geknüpft: ‚Die, welche so denken, werden dann die rechten Männer und auserkorenen Werkzeuge für das Gott und den Menschen gefällige Werk der Versöhnung der Kirchen und der wahren Einigung Deutschlands werden. An dem Tage, an welchem auf beiden Seiten die Ueberzeugung lebendig und thatkräftig erwachen wird, daß Christus wirklich die Einheit seiner Kirche wolle, daß die Zerrissenheit der Christenheit, die Vielheit der Kirchen unnatürlicher, Gott missfälliger Zustand sei, daß jeder, der dazu hilft, diesen Zustand zu verlängern, dem Herrn dafür verantwortlich sei — an diesem Tage werden mit einem Schlage vier Fünftheile der herkömmlichen pro-

[1]) Papst-Fabeln 150. [2]) Christenthum und Kirche 100.

Digitized by Google

testantischen Polemik gegen die katholische Kirche als Spreu und Kehricht in den Winkel geworfen werden . . An diesem Tage wird aber auch auf katholischer Seite manches sich ändern. Von da an wird man nicht mehr die Persönlichkeiten Luthers und der Reformatoren überhaupt auf die Kanzeln bringen. Die Geistlichen werden, eingedenk des Wortes: Interficite errores, diligite homines, stets gegen die Glieder anderer Kirchen nach allen Regeln der Liebe verfahren, werden also überall, wo nicht klare Beweise des Gegentheils vorliegen, den „guten Glauben" (bona fides) voraussetzen. Sie werden nie vergessen, daß kein Mensch durch bittere Worte und heftige Ausfälle überzeugt und gewonnen, jeder vielmehr nur damit zurückgestoßen wird. Sie werden ferner, gemahnt durch das Wort des Römerbriefes (14, 13), in höherem Grade als es bisher geschehen, beflissen sein, den getrennten Brüdern kein Aergernis, keinen Grund zur Anklage der Kirche zu geben. Demnach werden sie im Volksunterrichte wie im kirchlichen Leben die großen Heilswahrheiten stets zum Mittelpunkte aller Lehre machen, die Nebendinge dagegen in der Lehre wie im Leben nicht als Hauptsache behandeln, vielmehr dem Volke das Bewusstsein stets wach erhalten, daß solche Dinge nur Mittel zum Zwecke sind, nur untergeordnete Bedeutung und subsidiarischen Wert haben . .'

‚Wir weigern uns nicht zu gestehen, daß die große Trennung und die damit verknüpften Stürme und Wehen ein ernstes über die katholische Christenheit verhängtes, nur allzusehr von Klerus und Laien verdientes Strafgericht waren, ein Gericht, welches läuternd und heilend gewirkt hat. Der große Geisterkampf hat die europäische Luft gereinigt, hat den menschlichen Geist auf neue Bahnen getrieben, hat ein reiches wissenschaftliches und geistiges Leben erzeugt. Die protestantische Theologie mit ihrem rastlosen Forschungsgeiste ist der katholischen weckend und anregend, mahnend und belebend zur Seite gegangen; und jeder unter den hervorragenden deutschen katholischen Theologen wird es gerne bekennen, daß er den Schriften protestantischer Gelehrten vieles verdanke'.

‚Auch das haben wir anzuerkennen, daß sich in der Kirche der Rost der Missbräuche, des abergläubischen Mechanismus immer wieder ansetzt, daß die Diener der Kirche zuweilen durch Trägheit und Unverstand, das Volk durch Unwissenheit das Geistige in der Religion vergröbern und dadurch erniedrigen, entstellen, zum eigenen Schaden anwenden. Der rechte reformatorische Geist darf also

Digitized by Google

in der Kirche nie entschwinden, muss vielmehr periodisch mit neu verjüngender Kraft hervorbrechen . .'

‚Inzwischen leben wir auf Hoffnung, trösten uns der Ueberzeugung, daß die Geschichte oder jener europäische Entwicklungsproceß, der sich zugleich im socialen, politischen, kirchlichen Gebiete vor unseren Augen vollzieht, der mächtige Bundesgenosse der Freunde kirchlicher Einigung ist, und reichen allen Christusgläubigen auf der anderen Seite die Hand zum gemeinschaftlichen Vertheidigungskampfe gegen die destructiven Bewegungen der Zeit'[1]).

Derartige an sich vollauf berechtigte und von vielen getheilte Unionsideen treten bei Döllinger während der folgenden Jahre immer stärker in den Vordergrund[2]). Noch ist es nicht recht ersichtlich, was er unter den Missbräuchen in der katholischen Kirche, unter ‚Principien und Dogmen' (XXVIII), unter den ‚Nebendingen in der Lehre wie im Leben' verstanden wissen will, was weggeschafft werden müsse, damit ‚das Gott und den Menschen gefällige Werk der Versöhnung der Kirchen und der wahren Einigung Deutschlands' durchgeführt werden könne. Noch ist ferner nicht recht ersichtlich, von wem die Reform ausgehen, wer sie leiten solle, nach welchen ganz bestimmten Gesichtspunkten sie vorzunehmen sei. Es scheint, daß sie nicht blos in der Kirche, sondern auch durch die Kirche geschehen müsse: ‚Die Geistlichen . . werden in höherem Grade, als es bisher geschehen, beflissen sein, den getrennten Brüdern kein Aergernis, keinen Grund zur Anklage der Kirche zu geben'. Aber auch diese Wendung leidet an einer vagen Verschwommenheit. Es ist, als wollte Döllinger noch etwas sagen und als wollte er es aus Rücksichten der Klugheit doch wieder nicht sagen. Der Ausdruck seiner Gedanken soll bald klarer und fasslicher werden. Sein Unionsplan verquickte drei Momente: ein religiöses, ein nationales, ein wissenschaftliches; jedem fehlt ein wichtiger Zug, der großartige katholische Charakter.

---

[1]) Kirche und Kirchen XXVII ff. [2]) Der Münchener Gelehrte schien manchen für das Einigungswerk sehr geeignet. ‚Möge der gelegte Keim [zur Annäherung von Katholiken und Protestanten] nicht verkümmern! Am sichersten würde sein Wachsthum befördert werden, wenn Männer von Döllingers Universalität aus beiden Parteien in irenischer Absicht von Zeit zu Zeit Besprechungen halten und über die Wahrung des vielen gemeinsamen Guten durch beide Theile sich verständigen wollten!' Ludwig Clarus (Pseudonym für den Convertiten Wilhelm Volk), Simeon. Wanderungen und Heimkehr eines christlichen Forschers 2 (1862) 451.

Digitized by Google

Die Rede über ‚die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie'[1]), welche der Stiftspropst am 28. September 1863 vor der Gelehrtenversammlung zu München hielt, ließ darüber keinen Zweifel. Nach einem Artikel, den Döllinger im Jahre 1867 in der Allgemeinen Zeitung anonym veröffentlichte[2]), war der Zweck, den er bei Berufung der katholischen Gelehrtenversammlung verfolgte, ‚die Verständigung mit der romanistischen Partei', also mit den Ultramontanen, oder was dasselbe ist, die Weckung des Interesses der echt katholischen Gelehrten Deutschlands für seine particularistischen Ideen[3]). Die mehr als wunderliche Definition des Begriffes Theologie, die Döllinger an die Spitze seiner Rede stellte, ist bekannt[4]). Was mußte sich damals auf der Versammlung ein gebildeter Mann, der nicht blos Historiker, sondern auch ein gründlicher Theolog war, von Döllingers Befähigung für die Ausführung seines Planes denken, als er seine ‚Verständigung mit der romanistischen Partei' in dieser Weise begann: ‚Das wissenschaftliche Bewußtsein, welches die Kirche von sich selbst, von ihrer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, von ihrem Lehrgehalte, ihrer Ordnung und ihren Lebensnormen besitzt — das nennen wir Theologie'? Und bald darnach heißt es in unerklärlichem Zusammenhange: ‚Die christliche Theologie ist die Tochter des griechischen Geistes; er hat sie, von dem hebräischen befruchtet, im dritten Jahrhunderte nach Christus erzeugt, damals als hellenische Literatur, Philosophie und Bildung weithin den Orient wie den Occident beherrschte'. Also die Mutter eine Griechin, der Vater ein Jude, und ihre Tochter ist die christliche Theologie. Dem Eingang entspricht im ganzen großen der Verlauf der in ihrer Art meisterhaften Rede. Ihre Gedanken sind weit mehr geistreich als wahr. ‚Mit der Verbindung von Philosophie und Kirchenlehre hatte die Theologie in Alexandrien begonnen; aus der Verbindung von Philosophie, diesesmal aristotelische Philosophie, mit den Dogmen der Kirche ist auch wieder diejenige Theologie hervorgegangen, welche fortan das ganze spätere Mittel-

[1]) ‚Kleinere Schriften' 161 ff. [2]) Kleinere Schriften 279. [3]) Eine scharfe Glossierung des Einladungsschreibens gab noch vor Abhaltung der Gelehrtenversammlung der vortreffliche Laurent, in Leben und Briefe von Johannes Theodor Laurent, Titularbischof von Chersones, Apostol. Vicar von Hamburg und Luxemburg, herausgegeben von Karl Möller, 3 (1889) Anhang III. [4]) Vgl. ob. S. 405.

Digitized by Google

alter bis ins sechzehnte Jahrhundert hinein beherrschte. Freilich vermochte die Scholastik, welche das credere auf die Stufe des intelligere zu erheben suchte, die Einseitigkeit ihres Standpunktes und die Mängel ihrer Methode nicht zu überwinden' (aaO. 165 f.); sie ist ‚geschichts- und kritiklos' (171). Der Redner gibt sodann einen Ueberblick über die Leistungen der neueren und neuesten Theologie in den einzelnen Ländern und kommt zu dem Ergebnis: ‚So ist denn in unseren Tagen der Leuchter der theologischen Wissenschaft von seinen früheren Stellen weggerückt, und die Reihe, die vornehmste Trägerin und Pflegerin der theologischen Disciplinen zu werden, ist endlich an die deutsche Nation gekommen .. Und wir können und sollen diese unsere Aufgabe anerkennen, ohne hiebei einem Gedanken selbstischer Ueberhebung über andere Nationen Raum zu geben; denn es handelt sich hier um einen hohen, heiligen Beruf und um die gewissenhafte Erfüllung schwerer Pflichten. Das Charisma der wissenschaftlichen Schärfe und Gründlichkeit, der rastlosen, in die Tiefe dringenden Forschung und der beharrlichen Geistesarbeit ist uns Deutschen einmal gegeben; mit diesem Pfunde nicht wuchern zu wollen, wäre sträfliche Versäumnis. Ideen, sagt Jean Paul von seiner Nation, sind unser Schwert, die Literatur ist unser Schlachtfeld'. Plötzlich verfällt der Redner auf seine Unionspläne. ‚Erst vor vier Tagen hat das gelesenste unserer Tagesblätter (die Allgemeine Zeitung) es ausgesprochen: Die deutsche Einheit ist die Vereinigung der Confessionen in Deutschland.. So hat denn auch die deutsche Theologie den Beruf, die getrennten Confessionen einmal wieder in höherer Einheit zu versöhnen. Sie wird dies nur unter drei Bedingungen vermögen. Die erste Bedingung ist die, daß unsere Wissenschaft das wahrhaft Trennende und Unkatholische .. in der Lehre der Gegenseite überwinde'. Die zweite Bedingung ist die Darstellung der katholischen Lehre in ihrer Totalität, mit scharfer Unterscheidung des ‚Wesentlichen und Bleibenden von dem Zufälligen, Vorübergehenden und den der Idee fremdartigen Auswüchsen. Endlich die dritte Bedingung wäre, daß die Theologie und durch sie die Kirche .. alles Wahre und Gute, das die getrennten Genossenschaften in Lehre, Geschichte und Leben entdeckt oder erzeugt haben, sorgfältig von dem beigemischten Irrthume ausscheide und dann frei und offen acceptiere, ja als das rechtmäßige Eigenthum der einen wahren Kirche .. in Anspruch nehme'.

Digitized by Google

Döllinger bedauert, daß es wie auf protestantischer Seite, so auch auf katholischer an ernstlichem Willen zum großen Versöhnungswerke fehle, an Demuth, Bruderliebe, Selbstverleugnung, aufrichtiger Anerkennung des Wahren und Guten, wo es sich auch finde usf. Daran schließt sich in unvermitteltem Uebergang die stolze Phrase: ‚Die [historische] Theologie ist es, welche der rechten, gesunden öffentlichen Meinung in religiösen und kirchlichen Dingen Dasein und Kraft verleiht, der Meinung, vor der zuletzt alle sich beugen, auch die Häupter der Kirche und die Träger der Gewalt. Aehnlich dem Prophetenthume in der hebräischen Zeit, das neben dem geordneten Priesterthume stand, gibt es auch in der Kirche eine außerordentliche Gewalt neben den ordentlichen Gewalten, und dies ist die öffentliche Meinung. Durch sie übt die theologische Wissenschaft die ihr gebührende Macht, welcher in der Länge nichts widersteht‘ (aaO. 180 ff.), — ein sonderbares Ideengemisch, das offenbar ‚auf einem andern als dem Boden der historischen Forschung erwachsen‘ ist. Wie das Prophetenthum zum Priesterthum der Hebräer, so verhält sich nach Döllinger in der neutestamentlichen Kirche die öffentliche Meinung zu den ordentlichen geistlichen Gewalten, neben denen jene, die öffentliche Meinung, sich als außerordentliche Gewalt bethätigt. Die öffentliche Meinung aber erhält in religiösen und kirchlichen Dingen Dasein und Kraft durch die Theologie, und da ‚wir künftighin in Deutschland das Heimatland der katholischen Theologie zu suchen haben‘ (184), so müssen sich vor der deutschen historischen Theologie ‚zuletzt alle beugen, auch die Häupter der Kirche und die Träger der Gewalt‘, gewiss eine bedenkliche Prometheus-Sprache.

Der Vortrag vom 28. September 1863 ist nicht ohne Beisatz von Gedanken, die einer ganz anderen Sphäre angehören. Döllinger hatte seiner besseren Vergangenheit noch nicht endgiltig entsagt, und erst da, wo die Gewalt der Wahrheit ihn erfasst, kommt der Glanz seines Ausdruckes zur vollen Geltung. ‚Tiefer graben, emsiger, rastloser prüfen und nicht etwa furchtsam zurückweichen, wo die Forschung zu unwillkommenen, mit vorgefassten Urtheilen und Lieblingsmeinungen nicht vereinbaren Ergebnissen führen möchte, das ist die Signatur des echten Theologen .. Da wir gläubige Theologen sind, so wissen wir, daß auch die schärfste Prüfung nur immer wieder zur Bestätigung der richtig verstandenen kirchlichen Lehre ausschlagen werde. Wir wissen auch, daß unsere Geistesarbeit für

Digitized by Google

jene Kirche und in jener Kirche vollbracht wird, welcher der göttliche Geist sich niemals entzieht. Aus ihr, vermöge der Gliedschaft an ihrem Leibe, empfangen wir die höhere Erleuchtung, jenes Licht der Gnade, ohne welches in göttlichen Dingen das Geistesauge verschlossen bleibt, welches dem Theologen erst die Weihe seines Berufes ertheilt. Wir fügen bei dem theologischen Processe von dem unsrigen hinzu die wissenschaftliche, allerdings oft sehr fehlerhafte Methode und was der einzelne an persönlicher Begabung und geistiger Eigenthümlichkeit besitzen mag .. So steht denn der Theologe, der seines Namens und Berufes würdig ist, zwischen Freiheit und Gebundenheit, beider theilhaft, frei, ungeachtet er, ja gerade weil er sich gebunden weiß. Nicht das nennt er Freiheit, daß sein Geist in zuchtloser Willkür ohne Compass und Steuer auf dem uferlosen Meere der Meinungen oder Auslegungen umhertreibe und damit aller Festigkeit der Erkenntnis, zugleich aber auch der Kraft, andere zu überzeugen, sich begebe. Er fühlt sich vielmehr frei, weil er durch einen entscheidenden, von seinem Willen und seiner Einsicht bestimmten Act der Wahl sich einmal für immer der Führung und Lehrautorität der Kirche überlassen hat, die er als die gottgewollte und göttlich erleuchtete Bewahrerin der Heilswahrheiten und Lehrerin der Völker[1]) erkannt hat. In der Kirche und durch sie ist er erst frei geworden . .'

‚Der Gatte, der sich mit dem Weibe seiner Liebe und seiner Wahl in unauflöslicher Ehe verbunden hat, würde lächeln zu dem Vorwurfe, daß er nun seine Freiheit verloren und von einem anderen Wesen knechtisch abhängig geworden sei. Denn eben diese Gebundenheit empfindet er vielmehr als beseligende Freiheit, welche für ihn mit der Nothwendigkeit zusammenfällt, der eigenen Neigung zu folgen, das zu wollen und zu thun, worin er sein Glück und seine Befriedigung findet. Was einem andern Zwang und drückendes Joch wäre, ist ihm vielmehr die willkommene Bürgschaft der Unwandelbarkeit seiner Willensrichtung. Und wenn der andere ihm seine Freiheit priese, mit jedem ihm beliebigen Weibe zu buhlen, so würde er dagegen Gott danken, von solcher Freiheit erlöst, vor solcher Verirrung bewahrt zu sein. Und so würde der katholische Theologe, wenn ein der Kirche ferne stehender Gelehrter ihm die schrankenlose Freiheit seiner religiösen Meinungen und sein Recht,

[1]) Ein offenbarer Widerspruch gegen die oben entwickelte Theorie von der öffentlichen Meinung.

Digitized by Google

jeden beliebigen Einfall festzuhalten und zu bekennen, rühmte, neidlos, etwa mit den Worten des britischen Dichters Wordsworth ihm begegnen:

Mir ekelt vor dieser zuchtlosen Freiheit,
Ich empfinde die Last regelloſen Gelüstens'.

‚Er würde sagen: Gerade weil ich des Meinens satt und müde bin, weil meine Seele hungert und dürstet nach dem Frieden, nach der ruhigen Gewissheit, welche nur der Glaube gewährt, darum habe ich mich der Autorität, der einzigen auf Erden, welche wirklich Glauben heischt und heischen darf, der Kirche, ergeben' (187 ff.).

Hätte Döllinger auf der Münchener Gelehrtenversammlung seine Aufgabe als Theologe und die Aufgabe der Theologie überhaupt in folgerichtiger Durchführung dieſer Grundsätze gezeichnet, die Verständigung mit der romanistischen Partei wäre wahrlich nicht schwer gewesen, sie wäre gegenstandslos geworden. So aber Ehre den herrlichen Männern, die sich nicht durch den Namen des berühmten Professors, nicht durch einzelne gelungene Partien seines Vortrages einnehmen ließen, sondern das Trugbild sofort erkannten und dem ruhmreichen Gelehrten mit echt deutschem Freimuth, aber auch mit der ganzen Consequenz ihrer gerechten Sache begegneten[1]).

Der Schluſs der großen Rede vom Jahre 1863 ist matt und gieng aus einer Anwandlung des Misbehagens über den Index verbotener Bücher hervor. ‚Similia similibus curantur. Gegen wissenschaftliche Fehler und Verirrungen dürfen nur gleichartige Mittel angewendet werden. Wer anders verfährt, schädigt die Theologie und die Kirche, welche nun einmal eine lebenskräftige und sich fortbildende Theologie nicht entbehren kann. Daß aber in dieser nur durch Irrthümer hindurch der Weg zur Wahrheit führe, ist ein Gesetz, welches in der Zukunft ebenso gelten wird, wie es in der Vergangenheit sich bewährt hat. Und so möge denn jeder von uns, wenn die Versuchung ihn anwandelt, über wirkliche oder vermeintliche Irrthümer eines Fachgenossen scharfes Gericht zu halten oder gar die Orthodoxie eine Buches und seines Verfassers zu verdächtigen, eingedenk sein der Worte des größten christlichen Dichters:

Doch wer bist du, der zu Gericht will sitzen,
Auf tausend Meilen weit Urtheil zu fällen,
Mit deinem Blick, der eine Spanne reichet? Dante.

[1]) Vgl. außer dem Berichte des P. Pius Gams O. S. B. (Regensburg 1863) Moufang, Die Kirche und die Versammlung katholischer Gelehrten. Eine Erwiderung der Schrift des Dr. Michelis: Kirche oder Partei. Nebst zwei Beilagen. Mainz 1864.

Digitized by Google

Die oratorische Leistung Döllingers auf der Gelehrtenversammlung zu München zeugte von viel Geist, von großem Wissen[1]) und von bedeutendem Geschick, eine ihrer Natur nach revolutionäre Idee in möglichst unschuldige Formen zu bringen, aber sie bewies auch, daß gerade bezüglich der principiellsten Fragen wahre, halbwahre und falsche Vorstellungen den Kopf des Polyhistors in buntestem Durcheinander durchkreuzten. Die Polemik gegen das Programm des Redners war um so gerechtfertigter, da der Einfluss Döllingers seinen Worten den wirksamsten Nachdruck zu geben drohte. Ein Aufgeben seiner schiefen Ansichten war in Anbetracht der Atmosphäre, die ihn damals umgab, zum vorhinein wenig wahrscheinlich. Der Widerspruch verbitterte ihn. Döllinger verließ allmählich seine bedenkliche Zwitterstellung, opferte mehr und mehr das bisher gerettete Gute und Wahre in seinen religiösen Anschauungen und steuerte von Jahr zu Jahr kräftiger nach links.

Wenn andere den Mann nicht durchschauten, Leopold von Ranke verstand ihn. Am 7. October 1863 schrieb er von München aus an Heinrich von Sybel: ‚Viel war von der Wahl Ihres Innsbrucker Gegners[2]) [in die historische Commission] die Rede. Vornehmlich aus Rücksicht auf Sie wird sie, wie ich nicht zweifle, unterbleiben; dagegen wird sich die andere Wahl, gegen welche Sie sich erklären, nicht verhindern lassen. Der Mann in Frage[3]) hat eine so eigenthümliche Stellung genommen, besonders in den hiesigen kirchlichen Wirren, er hat sich so entschieden für die Rechte der Wissenschaft erklärt, daß er in gewissem Sinne hier am Ort zu unseren Freunden und Verbündeten gehört. Es kann nicht darauf ankommen, ob sich in seinen Publicationen[4]), zu denen

---

[1]) Welche Achtung Döllinger in manchen Kreisen genoss, bewies die Bemerkung Hanebergs, der die Ausstellungen Hergenröthers betreffs mehrerer Punkte der Rede mit der Frage abzuthun glaubte: ‚Und Sie wagen Döllinger zu interpretieren?‘ worauf Hergenröther erwiderte: ‚Herr Professor, Sie interpretieren die heilige Schrift und Sie wagen es nicht, Döllinger zu interpretieren?‘ [2]) Julius Fickers. [3]) Döllinger. [4]) Ranke denkt vor allem an das dreibändige Werk Die Reformation, ihre innere Entwickelung und ihre Wirkungen im Umfange des lutherischen Bekenntnisses, Regensburg 1846 ff. ‚Merkwürdig‘, sagt Jörg, ‚Döllinger wurde später in protestantischen Kreisen nicht einmal mehr für den Verfasser des Werkes

Digitized by Google

er ja ohnehin nur den Namen gegeben und sie ermöglicht hat, Fehler finden, selbst so grobe, wie sie Maurenbrecher aufweist. Daß dies geschehen ist, wird wahrscheinlich die gute Wirkung haben, ihn für die Zukunft aufmerksamer zu machen. Aber der Erfolg seiner eigenen letzten Schriften hat hier einen so großen Eindruck gemacht, man hält ihn so sehr für den größten literarischen Mann, daß es der historischen Commission als eine Ungerechtigkeit angerechnet wird, an ihm vorbeizugehen. Die übrigen Wahlen halten das bisherige Verhältnis aufrecht und werden Ihren Beifall haben'[1]). In dem Nachwort zu diesem Briefe bemerkt Ranke: ‚Ich weiß recht gut, was gegen die Wahl von Döllinger eingewendet wird. Wie die Sachen stehen, bin ich überzeugt, daß Sie damit übereingestimmt haben würden. Es muss auch nicht aussehen, als wenn wir den Mann in irgend einer Weise fürchteten. Die beiden Münchener Parteien werden dadurch repräsentiert sein, daß auch Maurer[2]), der sich eines frischen Alters erfreut, eintritt'. Der Stiftspropst war dem Berliner Historiker sympathisch geworden. ‚Tausend Grüße an Ihre Frau Gemahlin', heißt es in einem Schreiben an Giesebrecht[3]), ‚freundliche Empfehlungen an die Commission, namentlich an Maurer und Döllinger': ein andermal: ‚Ich bitte Sie, den in München einheimischen Mitgliedern der Commission, namentlich Döllinger und Cornelius, meine Grüße zu überbringen'[4]).

Mit der Aufnahme Döllingers in die historische Commission[5]) war alles vollauf gut gemacht, was ihn ehedem so schwer

---

gehalten. Zur Zeit des Reichstages von 1876 lud mich [der frühere preußische Unterstaatssecretär] Excellenz von Gruner eines Tages mit der Bemerkung zu Tisch, daß ich neben Geheimrath von Ranke sitzen werde, der es wisse und gesagt habe: „So, der hat ja ein großes Werk gegen mich geschrieben". Ich wurde von ihm auch alsbald zur Rede gestellt, und auf meine Berichtigung, daß nicht ich, sondern Döllinger der Verfasser des Werkes gegen seine Reformationsgeschichte sei, erwiderte er kopfschüttelnd: „Man hat mir aber doch gesagt, Sie hätten das Werk geschrieben!" Historisch-politische Blätter 105 (1890 I) 249 Anm. 1.

[1]) Leopold von Ranke, Zur eigenen Lebensgeschichte. Herausgegeben von Alfred Dove. Leipzig 1890, Bd 53/54 der Gesammtausgabe S. 422 f. Vgl. Bd 51/52 S. 507. [2]) Döllingers Nekrolog auf ihn († 1872) steht in den Akademischen Vorträgen 2, 179. [3]) Dat. Berlin 1867 Januar 20, in Leopold von Ranke, Zur eigenen Lebensgeschichte 473. [4]) Ebd. 543, dat. Berlin 1878 December 21. [5]) Sie ist ein Institut der königl.

Digitized by Google

gekränkt hatte. Zwar redet er jetzt nur mehr mit tiefem Unwillen von den Ultramontanen; aber es gab eine Zeit, da er selbst in ihren ersten Reihen stand. Die damals noch ohnmächtige Wuth kirchenfeindlicher Organe lästerte ihn als ‚Kniebeuger', als ‚Egnatius Tartuffius', der getaufte Dichter-Jude Heinrich Heine nannte ihn den ‚erzinfamen Pfaffen Dollingerius'. Erst der berüchtigte Lola-Scandal entfesselte diese Elemente. Der spanischen Tänzerin, die mit der Allmacht ihres Zaubers das Herz König Ludwigs I beherrschte, fiel das Ministerium Abel zum Opfer. Die bedeutendsten Männer der Münchener Universität, Phillips, Lasaulx, Moy, Höfler, auch Döllinger (1847 September) wurden als ultramontan der Lehrkanzel enthoben. ‚Ich sah ihn weinen wie ein Kind', erzählt Jörg, ‚nicht über die schlechte Pension, sondern über den verlorenen Wirkungskreis'. Ein Strahl der königlichen Gnadensonne traf ihn erst im Jahre 1849; Döllinger durfte die Katheder wieder besteigen. Einer besonderen Gunst des Hofes erfreute er sich nicht. Lange Jahre verstrichen. Die seit 1852 sich rasch wiederholenden Berufungen der sogenannten Nordlichter und die gänzliche Vernachlässigung seiner Person entlockten ihm 1859 den Schmerzensruf: ‚Hier geht es zu wie im Tollhaus'.

Endlich schlug die Stunde der Erlösung. Der große Gelehrte trat allmählich in den Gesichtskreis des von Schelling'schen Ideen stark beeinflussten Königs Maximilian II[1]). Unter dem 5. November 1860 schrieb er an Jörg in freudiger Ueberraschung: ‚Kraft königlichen Auftrags sehe ich mich in der Lage, zur Herausgabe einer Sammlung historischer, besonders kirchenhistorischer Monumente aus der Zeit vom 14. bis 17. Jahrhundert mitzuwirken; die dafür bewilligte Summe gestattet, die dabei thätigen Arbeiter sehr gut zu honorieren'. In kurzem folgte ein neuer Beweis allerhöchster Anerkennung. ‚Es ist einige Luftveränderung ein-

bayer. Akademie der Wissenschaften und wurde auf Anregung Rankes durch Max II gegründet. Eine wenig empfehlenswerte Leistung der historischen Commission ist die Allgemeine deutsche Biographie, bis jetzt 31 Bände. Die Commission ist übrigens kleindeutsch d. h. anti-österreichisch und natürlich auch anti-katholisch.

[1]) Der merkwürdige Briefwechsel zwischen König Maximilian II von Bayern und Schelling ist von Trost und Leist veröffentlicht worden. Stuttgart 1890.

Digitized by Google

getreten', theilt er am 2. Januar 1861 mit. ‚Zeichen davon sind: Streber hat einen Orden erhalten, Dompropst Prand, Kunstmann gleichfalls; mir ist sogar der Civilverdienstorden mit sehr gnädigen Worten verliehen worden.' Döllinger durfte nun auch bei den königlichen Abendcirkeln erscheinen. Der ‚sichere Rücken' hatte sich gefunden[1]).

Es ist die Zeit, da Döllingers schriftstellerischen Arbeiten bereits der Vorwurf des Liberalisierens gemacht wurde. Aber gerade diese Schwenkung empfahl ihn den protestantischen Koryphäen der Gelehrtenwelt. Verdrießlich über den unbeschränkten Einfluss Rankes, des damaligen Vorsitzenden der historischen Commission, äußerte Döllinger noch im September des Jahres 1861: ‚Er wird immer zuerst gefragt'. Bald befähigte ihn selbst seine Gesinnungstüchtigkeit zum ehrenvollen Eintritt in das genannte Institut. Ende October 1863 war seine Wahl eine vollendete Thatsache; der schärfer blickende Ranke hatte sie trotz Heinrich von Sybels durchgesetzt, und Döllinger meldet seinem Amanuensis am 31. des genannten Monats: ‚Es interessiert Sie vielleicht zu hören, daß die historische Commission diesmal durch einige Wahlen sich ergänzt hat, und daß die Gewählten sind: Staatsrath Maurer, Muffat, Arneth in Wien, Wackernagel und — ich. Est mirabile in oculis nostris!'[2])

Der königliche Auftrag, der Orden und die historische Commission bezeichnen drei Stufen in dem inneren Entwicklungsgange des Stiftspropstes. Es bedurfte für ihn höherer Ideale, als er sie damals thatsächlich hatte, und größerer Charakterstärke, um der allseitigen Ansteckung nicht gänzlich zu erliegen[3]).

---

[1]) Vgl. ob. S. 407. [2]) Historisch-politische Blätter 105 (1890 I) 255—257. Nach Jörg scheint Herr von Sybel der einzige der fremden Herren gewesen zu sein, zu welchem Döllinger in kein näheres Verhältnis zu treten vermochte. ‚Giesebrecht', schrieb letzterer am 26. April 1862, ‚ist zwar echter Berliner, aber doch eine ganz andere Persönlichkeit als Sybel. Jedenfalls wird eher mit ihm zu leben sein'. Ueber Sybels Schrift gegen Ficker, fährt Jörg fort, äußerte er sich höchst ungünstig; sie sei ein ‚leichtfertiges, oberflächliches, die stärksten historischen Schnitzer enthaltendes Product'. Ebd. 256 Anm. 1. Weit vortheilhafter hat sich Sybel über Döllinger ausgesprochen in der 31. Plenarversammlung der historischen Commission, September 1890. [3]) Vgl. dazu die nicht immer ganz ‚harmlosen Reminiscenzen' von Dr. J. A. Schöpf, Kleine Trias, Salzburg (1890) S. 9 ff.

Digitized by Google

Volltönender noch als im September des Jahres 1863 wurde von Döllinger die wissenschaftliche Leistungsfähigkeit der Deutschen und zwar nicht mehr blos auf dem Gebiete der Theologie gepriesen in der akademischen Rede ‚König Maximilian II und die Wissenschaft'[1]). ‚Es ist doch nicht zu verkennen', sagt er, ‚in höherem Grade als jedes andere Volk sind die Deutschen in der modernen Welt, gleich den Griechen in der alten, zum Priesterthum der Wissenschaft berufen und sie haben diesem Berufe bisher keine Unehre gemacht' (aaO. 203). Aber Deutschland ist groß. Döllinger erklärt sich bestimmter. ‚Deutschland ist das Herz Europas . . Nun ist Bayern ein ansehnliches Glied an dem deutschen Volkskörper . . Der König durfte sich der Hoffnung hingeben, daß sein gleichsam noch jungfräuliches, von keinem exclusiven Hange in Besitz genommenes Volk dem Antrieb zur wissenschaftlichen Thätigkeit, den er ihm zu geben gedachte, bereitwillig folgen werde . . Auch die geographische Lage Bayerns mußte ihn ermuntern in seinem Beginnen: in die Mitte hineingestellt zwischen den deutschen Norden und Westen auf der einen, den österreichischen Osten auf der anderen Seite, scheint es von der Natur bestimmt, ein geistiger Stapelplatz, ein Träger, Vermittler und Fortleiter der von der einen wie von der andern Seite her auf dasselbe eindringenden Gedankenströmungen zu sein, kann aber, ohne eigene Productivität und thätige Theilnahme an dem großen Ideen- und Forschungsprocesse dieser Bestimmung in keiner Weise genügen' (202 ff.). Also wie Deutschland das Herz Europas, so ist Bayern das Herz Deutschlands. Das Herz Bayerns aber ist offenbar München, und Münchens Herz die Universität oder die Akademie. Wollte man diese Herztheorie weiter verfolgen, so müßte man riskieren, persönlich zu werden.

Der ‚wissenschaftliche Geist' und der ‚Priester der Wissenschaft', der Gelehrte, erscheinen S. 207 f. in wahrhaft magischer Beleuchtung. Darauf heißt es: ‚So sind wir Alle, die wir uns zum Gelehrtenstande zählen, willige oder widerwillige Zeugen, Propheten des rechten Geistes der Wissenschaft; wir ehren ihn,

[1]) Gehalten in der öffentlichen Sitzung der Münchener Akademie am 30. März 1864, zum Gedächtnis des am 10. März verstorbenen Königs, in Akademische Vorträge 2, 193 ff.

Digitized by Google

wo wir ihn finden, wir halten ihn der jüngeren Generation, wenn auch nicht immer anschaulich im Beispiel, doch in der Theorie vor; wir richten andere nach diesem Gesetze[1]) und wir müssen wiederum uns danach richten lassen[2]).

Auch in dieser Rede kommen Döllingers Einigungspläne zur Sprache; sie treten auf in der Gestalt von sympathischen Mittheilungen des Königs. ‚Daß die künftige Vereinigung nicht in der Form eines einfachen, unvermittelten, gleichsam mechanischen Sichwieder-zusammenschließens der getrennten Confessionen erwartet werden dürfe, das sah er (der König) ein. Auch das war ihm klar, daß nicht an eine reine Absorption der einen Kirche durch die andere zu denken sei. Es müsse, meinte er, auf beiden Seiten erst ein gewisser Reinigungsproceß eingeleitet werden, und die Erkenntnis sich Bahn brechen, daß jede der beiden Genossenschaften, wenn auch in ungleichem Maße, von der andern Güter zu empfangen, jede mit Hilfe der anderen von Gebrechen und Einseitigkeiten sich zu befreien, Lücken in ihrem religiösen und kirchlichen Leben auszufüllen, Wunden zu heilen habe; auch dürfe keiner das Aufgeben eines wirklichen durch Leben und Geschichte erprobten Gutes zugemuthet werden. Unter diesen Bedingungen werde früher oder später im Herzen Europas, in Deutschland, der Proceß der Versöhnung und Einigung vor sich gehen‘ (aaO. 215[3]).

Das alles nimmt sich trotz der vieldeutigen Unbestimmtheit mancher Redensarten immerhin noch ziemlich harmlos aus. Ganz anders ist die Sprache Döllingers dort, wo er unter der Maske der Anonymität die Ideen und Bestrebungen, welche ihn beherrschten, zwangslos vortrug. Aber gerade der Vergleich zwischen diesen verdeckten Angriffen und den fast gleichzeitigen Schriften, welche seinen Namen trugen[4]), liefert einen ausdrucksvollen Zug für das Porträt des Mannes. Erst durch diesen Vergleich ergibt sich ein annähernd vollkommenes Stimmungsbild. Mehrere Stücke, die in dieser Beziehung von hoher Wichtigkeit sind, hat Reusch nach dem Originalmanuscript veröffentlicht unter dem Titel: Die Speye-

[1]) Das verstößt doch wohl stark gegen den guten Rath am Schluß der Rede vom 28. Sept. 1863 in Kleinere Schriften 196 und oben S. 418. [2]) Akademische Vorträge 2, 210. [3]) Vgl. Alfred Plummer in The Expositor 1890 I 428 f. [4]) Zu diesen gehören die Arbeiten über das Kaiserthum Karls des Großen im Münch. hist. Jahrbuch 1865.

Digitized by Google

rische Seminarfrage und der Syllabus, Januar 1865[1]). Es handelte sich um die Anstellung von Professoren der Theologie an dem Speyerer Seminar durch den Bischof und um die staatliche Anerkennung der unter Leitung dieser Lehrer absolvierten Studien. Es will wenig bedeuten, daß Döllinger aufgeregt ist über eine Art von Gleichstellung der ‚sogenannten Seminarprofessoren und der öffentlichen, von der Staatsgewalt angestellten Lehrer der Theologie', über die behauptete stümperhafte Bildung der an bischöflichen Anstalten erzogenen Theologen. Er schreibt: ‚Zöge die Regierung ihre Hand ab von der Bildung des Klerus, überließe sie dies alles ganz und gar den Bischöfen und ihren Seminarien, so würden diese alsbald zu sinken beginnen, sie würden zu so geist- und kraftlosen Abrichtungsanstalten herabkommen, wie sie es in Italien notorisch sind . . Von einer Auswahl, von Anstellung von Fachgelehrten kann da nicht die Rede sein. Es soll eine aus dem Stegreife nothdürftig zusammengestoppelte Winkelschule werden, eine Art theologischer Strohhüte, zu welcher der Bischof das Material nimmt, wie es ihm gerade vor den Füßen liegt' (aaO. 199).

Der Eifer für tüchtige Schulung der Theologen ist zweifelsohne aller Anerkennung wert. Aber das ist für Döllinger hier die Hauptsache nicht. ‚Dieselben Bischöfe, für welche das Recht gefordert wird, Professoren der Theologie nach Belieben ein- und abzusetzen, sind nun freilich nach oben, nämlich Rom gegenüber, um so abhängiger. Man hat sie von dort aus mit so vielfachen Banden zu umstricken gewußt . . Man kann daher in Rom sicher sein, daß ein dem Bischof gegebener Wink, einen mißliebig gewordenen Professor zu entfernen, stets befolgt werden wird . . Es

[1]) Kleinere Schriften 197—227. Harnack ‚erstaunt' in der Theologischen Literaturzeitung 1891, 152, ‚daß Döllinger schon vier Jahre vor dem Concil so geschrieben hat'. Es ist für die Charakteristik Döllingers belanglos, daß dieser Aufsatz, wie Reusch die sechs Polemiken nennt, damals nicht gedruckt wurde, obwohl er doch ‚augenscheinlich für eine Zeitung, wahrscheinlich die Allg. Zeitung bestimmt war' (Vorwort V). Friedrich bemerkt: ‚Von Döllingers Hand stammende Fragmente zeigen, daß er in anonymen Artikeln alles aufbot, um die Welt über die Bedeutung des Syllabus aufzuklären und dem weiteren Fortschreiten Roms auf dieser Bahn entgegenzuarbeiten' (Beilage zur Allg. Zeitung 1890 Nr. 98 S. 2). Wo sind diese Fragmente? Oder sind die Angaben, sei es bei Reusch, sei es bei Friedrich mangelhaft?

Digitized by Google

liegt etwas von Sclaventhum in einer solchen Abhängigkeit, und jeder bayerische Staatsdiener blickt von seiner rechtlich gesicherten Stellung[1]) aus mitleidig auf den Mann, der für seine Existenz zittern muss, sobald es einem Neider oder einem beschränkten Zeloten einfällt, ihn zu verdächtigen, sobald die päpstliche oder bischöfliche Gnadensonne sich zu trüben droht'. Es ist eine große Entrüstung gegen den Syllabus, die sich in den Worten ausspricht: ‚Und vollends erst in unseren Tagen, wo die Zahl der verpönten Sätze, der verworfenen Doctrinen in beängstigender Weise sich mehrt, wo es auch dem Vorsichtigsten zuletzt kaum möglich ist, sich nicht in die Maschen des Netzes zu verstricken, welches die römischen Congregationen unverdrossen zu weben fortfahren. Dem ganzen System — denn es ist Methode in der Sache — liegt eine tiefe Missachtung der Theologie und des theologischen Lehramtes zugrunde' (200 f.).

Die deutsche Theologie, beziehungsweise die Richtung Döllingers und seine Auffassung vom theologischen Lehramte sind zu verstehen. Sein Unwille über die durch den Syllabus verurtheilten, zum Theil auch in Deutschland stark verbreiteten Irrthümer war sehr begreiflich. Eben noch hatte er der Welt verkündet, ‚daß in unseren Tagen der Leuchter der theologischen Wissenschaft von seinen früheren Stellen weggerückt, und die Reihe, die vornehmste Trägerin und Pflegerin der theologischen Disciplinen zu werden, endlich an die deutsche Nation gekommen sei', daß ‚in der modernen Welt, gleich den Griechen in der alten, die Deutschen in höherem Grade als jedes andere Volk zum Priesterthum der Wissenschaft berufen seien, daß sie diesem Berufe bisher keine Unehre gemacht' usf. Und nun wagt es eine undeutsche Größe, eine römische Congregation, den Leuchter der deutschen Theologie anzutasten, den Beruf des deutschen Volkes zum Priesterthum der Wissenschaft in Zweifel zu ziehen[2]). Daher der Zorn, dem der Anonymus die Zügel schießen lässt. Der Syllabus ist ‚der Mühlstein, den man in Rom den Katholiken aller Länder an den Hals binden möchte', er ist eine ‚Predigt des religiösen Zwanges und der confessionellen Unterdrückung, eine Aufstachelung und Er-

[1]) Ueber die ‚rechtlich gesicherte Stellung' Döllingers und seiner Freunde im Jahre 1847 vgl. ob. S. 421. [2]) Sogar Döllingers Rede über Die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie wurde nach Friedrich durch die dreizehnte These des Syllabus im Jahre 1864 verdammt. Beilage zur Allg. Ztg 1890 Nr. 98 S. 1.

Digitized by Google

munterung aller Gelüste klerikaler Herrschsucht, ein offener Angriff auf die Gesetzgebung aller Staaten und heißt so viel, als statt Oel und Wein, brennendes Pech in die Wunden der Kirche und unserer gesellschaftlichen Zustände gießen[1].'

‚Der Ultramontanismus ist wesentlich Papismus, und daran hängt bei ihm alles übrige. Er geht davon aus, daß der Papst in allen lehrhaften Entscheidungen nicht blos über Glaubensfragen, sondern auch im ethischen Gebiete, über die Beziehungen der Religion zur Gesellschaft, der Kirche zum Staate schlechthin unfehlbar sei . . Absoluter Alleinherrscher soll der Papst sein, und alle außer ihm sind nur seine bevollmächtigten Diener, im Grunde, mittelbar oder unmittelbar, nur die Vollstrecker seiner Aufträge, deren Gewalten er nach Belieben beschränken oder zurücknehmen kann . . An die römische Unfehlbarkeit ist der Anspruch der Päpste, Königreiche zu verschenken, Monarchen abzusetzen und ihre Unterthanen vom Eide der Treue zu entbinden, unzertrennlich geknüpft; denn die Päpste selber haben es wiederholt für ein Dogma des Glaubens erklärt (sic), daß diese Befugnis kraft göttlicher Verleihung ihnen zustehe[2]). Unsere deutschen Ultramontanen — die romanischen sind hier offener und zuversichtlicher — pflegen diese Dinge gern zu verdecken; sie secretieren, so viel sie können, die einschlägigen Texte und Documente oder sie ziehen sich auf den Standpunkt zurück, daß der päpstliche Anspruch nur transitorischer Natur gewesen, nur dem Mittelalter und den damaligen Verfassungszuständen gegolten habe'. Der Anonymus war sich dessen bewußt, daß er sich gegenwärtig in einer ganz anderen Gedankenwelt bewegte als früher, daß man möglicherweise die Schriften Döllingers selbst gegen den Tendenzartikel, an dem der nämliche Döllinger soeben schrieb, ins Feld führen werde. So bietet er das klägliche Schauspiel eines Menschen, der, während er sich zusehends der Kirche entfremdet, mit dem entsprechenden Grade des Mißbehagens das verleugnet, was er in besserer Zeit nach bestem Glauben gesagt und geschrieben hatte. Um sich gegen die Berufung auf Döllinger zu verwahren, bezichtigt Döllinger sich selbst der Unredlichkeit und steht nicht an, mit der Zuversicht seines Incognito das Lesepublicum zu belehren: ‚Auch Döllinger hat über-

[1]) Kleinere Schriften 208 ff. [2]) Vgl. (P. Petrus Hötzl) Das Vatikanum und Bonifaz VIII, in Historisch-politische Blätter 102 (1888 II), drei Artikel.

Digitized by Google

sehen oder ignoriert, daß Papst Leo X die Bulle Bonifaz' VIII Unam sanctam förmlich bestätigt hat, wie denn auch Paul IV im Jahre 1558 die schrankenlose Fülle seiner Gewalt über alle Königreiche und Nationen mit der Versicherung, daß er jeden Monarchen absetzen, jeden Besitzer seines Eigenthums berauben könne, proclamiert hat. Döllinger hat früher über die Ansprüche der Päpste und die Grundsätze der Curie zu sehr als Sachwalter und zu wenig als Historiker geredet' (aaO. 214 ff.). Es wäre wahrlich ehrenwerter gewesen, diese Erklärung, sei sie richtig oder falsch, nicht in die Spalte eines unterdrückten Zeitungsartikels zu verstecken, sondern der Welt zu geben mit offenem Visier, weit ehrenwerter, als trotz wiederholt gemachten Zugeständnisses des Gesinnungswechsels zwanzig Jahre lang in officiellen und privaten Declamationen bis zur Ermüdung zu versichern, die Unterwerfung unter die vaticanischen Decrete wäre eine Verleugnung seines ganzen Lebens, eine Lüge gewesen, mit welcher der gewissenszarte Greis sein Alter befleckt hätte[1]). Zudem wird sich wohl nicht leicht jemand des durch die Natur der Sache gegebenen Eindruckes erwehren können, daß die von einem stärkeren Affecte selten berührte Darstellung ähnlicher Materien aus früherer Zeit weit mehr das Gepräge der historischen Forschung trägt, als die leidenschaftlichen Auslassungen des späteren Anonymus, der sein Interesse nicht mehr mit dem erwünschten Gleichgewicht des Historikers zu vertreten wußte. Ein Dementi in den Formen und mit den begleitenden Nebenumständen, unter denen es sich hier Döllinger selbst gibt, gehört zu den denkwürdigsten, aber auch traurigsten Seltenheiten der Gelehrtengeschichte.[2])

Wenn ‚Die Speyerische Seminarfrage und der Syllabus' damals nicht gedruckt wurde, so liegt der Grund sicher nicht darin,

[1]) Der Stiftspropst hat freilich auch nach außen seine Rolle nicht immer consequent zu spielen vermocht. Oben S. 407 wurde das Wort Döllingers an Böhmer erwähnt, er könne sein Lehrbuch der Kirchengeschichte nicht fortsetzen, weil er bereits auf einem Standpunkte der Forschung stehe, bei dem das Ende zum Anfang nicht mehr passen würde; die Fortsetzung der Kirchengeschichte würde ganz protestantisch ausfallen. Im Sommer 1866 fand er eines Tages auf seiner Katheder einen Zettel vor — ‚es soll nicht der erste gewesen sein — worin ihm vorgeworfen wurde, daß er häretische Ansichten vortrage'. Historisch-polit. Bl. 105 (1890 I) 260. Vgl. die Eröffnung, welche Döllinger im Jahre 1879 dem Professor Michelis machte, ob. S. 403. [2]) Vgl. Das Recht der Kirche in der Speyerer Seminarfrage, Speyer 1865.

Digitized by Google

daß Döllinger die hier entwickelten Gedanken sofort wieder abwies. Der gleiche Hass gegen Rom spricht aus der ‚Geschichtlichen Uebersicht des Concils von Trient'[1]) vom Jahre 1866. Der Verfasser theilte Reusch mit, daß er diesen Aufsatz während eines Aufenthaltes in Herrnsheim geschrieben habe, wo er nur wenige Materialien zur Hand gehabt. Der Aufsatz beanspruche also nicht, eine eigentliche wissenschaftliche Arbeit, sondern nur eine für einen weiteren Leserkreis bestimmte, populäre Orientierung zu sein. Er glaube, daß er als solche seinen Wert habe, und er habe den Gedanken nicht aufgegeben, ihn noch einmal zu überarbeiten und drucken zu lassen. Dazu ist es nicht gekommen, setzt Reusch bei[2]). Der Ton und die unverblümte Sprache der ‚populären Orientierung' beweisen, daß Döllinger dieselbe im Jahre 1866 keinesfalls anders als anonym veröffentlicht hätte. Der klare Ausdruck der ihn im tiefsten Grunde bestimmenden Wünsche und die Maßlosigkeit der Rede in Schriften, die unter seinem Namen erschienen, treten erst hervor, nachdem er sich überzeugt hatte, daß seine im verborgenen geübte wühlerische Thätigkeit ohne den gehofften Erfolg geblieben war. Döllinger ‚orientiert' unter anderem so: ‚Die lange geübte Politik der römischen Curie, die Nothwendigkeit eines Concils zuzugeben und es anzukündigen, dann aber nichts für dessen Zustandekommen zu thun oder demselben noch im Stillen entgegenzuarbeiten, war allmählich zu durchsichtig geworden und verbraucht' (aaO. 233). Es ist die Rede von ‚allen schon früher erprobten Künsten, das Concil in der Geburt wieder zu ersticken oder seine Verhandlungen von der Hauptsache, der kirchlichen Reform, abzulenken (230), von den Völkern, die immer mehr irre wurden an der Kirche; sie sahen mit ihrer Missgestalt auch ihre Hilflosigkeit; das tiefe Verderben der bis zur Unkenntlichkeit verzerrten Institution wurde nicht abgeleugnet, zugleich aber jedes Mittel der Heilung beharrlich zurückgewiesen' (232). Das Concil kam allerdings zustande, aber zufrieden ist Döllinger doch nicht. ‚Daß es an wahrer Freiheit auf dem Concil mangle, war die stets wiederholte Klage' (254), ‚von einer Freiheit des Concils könne keine Rede sein, berichtet Vargas; der Legat thue, was er wolle, und die Prälaten seien, sobald es sich um Reformen handle, ohnmächtig' (248). ‚Auf Seite der päpstlichen Partei hieß es, jeder

[1]) Kleinere Schriften 228 ff. [2]) AaO. Vorwort V f.

Digitized by Google

Bischof müsse wissen, daß er, sobald er etwas Rom missfälliges äußere, dort für immer als ein Feind werde geachtet werden. Die Legaten hatten ihre Späher, welche ihnen die im Privatverkehre gethanen Aeußerungen einzelner Bischöfe alsbald zutrugen, und da reichte schon Ein Wort über bischöfliche Gewalt oder Autorität des Conciliums hin, Angst und Sorge zu erregen' uff. (256). Man hört von ‚päpstlichen Söldlingen' (258), Laynez selbst habe behauptet, daß ein ‚Concil nur aus päpstlichen Bediensteten bestehe' (260), ‚der Kaiser wollte das Concil, welches Spanien in seinem Bestande gegenüber den päpstlichen Auflösungsgelüsten zu schützen gedachte, beendigt wissen, da er von ihm keine tröstlichen Ergebnisse mehr erwartete' (261 f.). Indes ‚haben wir bei Beurtheilung des Concils von Trient festzuhalten, daß damals kein Bruch mit der Vergangenheit erfolgte, daß manche für die Kirche heilsamen Vorschriften zu Papier gebracht wurden' (263). Es läßt sich nicht leugnen, daß der Stiftspropst der ‚protestantischen Theologie mit ihrem rastlosen Forschungsgeiste' und ‚den Schriften protestantischer Gelehrten vieles verdankte'[1]).

Seine Würde gewann Döllinger wieder in der Rectoratsrede ‚Die Universitäten sonst und jetzt', gehalten am 22. December 1866[2]). Die Grundsätze sind dieselben, wie sie in den Fragmenten über die Speyerische Seminarfrage und den Syllabus, in der Geschichtlichen Uebersicht des Concils von Trient niedergelegt wurden. Nur die Form sticht bedeutend ab. Letztere war bedingt nicht sowohl durch die akademischen Rücksichten des Rector Magnificus als vielmehr durch die damalige Praxis Döllingers, der in den Hauptfragen einer allgemein verständlichen Sprache und starken Maßregeln noch abhold war, so oft er mit dem Nimbus seines katholisch klingenden Namens auftrat.

Ein echt deutscher Professor redet, so scheint es, nicht pikant genug, wenn er bei schicklicher Gelegenheit die Scholastik nicht seiner Verachtung würdigt, ein bei Döllinger beliebtes Thema. ‚Die Humanisten durchbrachen .. die Zäune und Bollwerke, hinter denen die Artistenfacultäten in Grammatik und Philosophie ihre scholastische Gedankenarmuth und Unbehilflichkeit gefristet hatten'[3]). Kurzsichtig und naiv ist folgender Excurs: ‚Mit

[1]) Kirche und Kirchen XXX. [2]) München 1867 und in Akademische Vorträge 2, 3 ff. [3]) Akademische Vorträge aaO. 12.

Digitized by Google

welcher Zähigkeit hielt man an den lateinischen Vorträgen fest! Denn nichts ist erwünschter und bequemer für den mittelmäßigen und beschränkten Lehrer, der nur herkömmliches mitzutheilen weiß, als der Gebrauch der fremden, lateinischen Sprache. In dem ausgetretenen Geleise dieses, selbst in seiner modernen Gestalt verarmten Idioms verbirgt sich trefflich die eigene Unklarheit der Begriffe und die Dürftigkeit der Gedanken: Gemeinplätze, die im deutschen Gewande unerträglich wären, klingen doch etwas vornehmer in der lateinischen Umhüllung'.

‚Da doch jeder nur in seiner Muttersprache denkt, und eine todte Sprache unseren eigensten Gedanken und Gefühlen stets fremd bleiben wird, so hat man der Jugend die doppelte Geistesarbeit zugemuthet, erst das lateinisch gehörte innerlich ins deutsche zu übersetzen und dann in dem deutsch nachgedachten sich zurecht zu finden (!), welches letztere um so häufiger misslingen musste, als gerade in den abstracten Begriffen die deutschen und lateinischen Bezeichnungen sich durchaus nicht decken, und die bedeutsamsten deutschen Worte oft kaum annähernd oder nur durch Umschreibung lateinisch wiedergegeben werden können. Es erklärt sich dadurch leicht, daß, so lange die Alleinherrschaft des Latein und des beliebten, genau damit zusammenhängenden Dictierens an den Hochschulen währte, jener Stillstand in den nicht vom nationalen Leben berührten und nicht äußerlich angeregten Disciplinen eintrat, welcher dann bald naturgemäß in einen Rückgang sich verwandeln musste' (16).

Der Gegenstand der Rede bot die beste Gelegenheit, alte Lieblingsideen, die indes für Döllinger nur Mittel zum Zweck waren, in neuen, großartigeren Wendungen auszusprechen. ‚Die Universitäten sind ein specifisch deutsches Institut. Der deutsche, auf Lehre und Wissenschaft gerichtete Geist hat in dieser Form sich verkörpert . . Unstreitig sind die Deutschen die universalste unter den Nationen; in ihrem Schoße findet sich das echt menschliche, weltbürgerliche in größerer Fülle, in reicherer Mannigfaltigkeit, als bei irgend einem anderen Culturvolke . . Unser Volk ist das Centralvolk der Menschheit . . Ich möchte ein Göthesches Wort anwendend sagen, das deutsche Geistesauge sei vor andern sonnenhaft' (36 ff.).

Selbst ein Vertreter der deutschen Wissenschaft und vor allem der deutschen Geschichtsforschung wie Ottokar Lorenz in Jena

Digitized by Google

fühlt sich übel berührt durch diesen Jubel der extremsten Deutschthümelei. Lorenz kann ‚bei vollster persönlicher Verehrung und Bewunderung für Döllinger die Ueberzeugung nicht unterdrücken, daß diese ganze Gattung akademischer Beredsamkeit ihre recht gefährliche Seite hat. Denn von Rechtswegen dürfte man doch eigentlich verlangen, daß selbst ein correspondierendes Mitglied der Münchener Akademie so gut wie der jüngste Privatdocent einer deutschen Universität nach der Lectüre dieser fortgesetzten germanischen Gelehrsamkeitsberäucherung bei sonstiger Bescheidenheit des Charakters krebsroth vor den Spiegel treten müßte .. Es scheint wirklich Zeit zu sein, daß auch Akademien und gelehrte Körperschaften zuweilen die Kritik, die sie in solcher Ausdehnung auf die Schriftsteller des Mittelalters anwenden, sich selbst angedeihen lassen, wollen sie am Ende nicht in Gefahr kommen, daß von anderer Seite die Frage über die Nützlichkeit dieser Dinge aufgeworfen werden soll .. Auch die mit den Jahren zunehmende Bitterkeit Döllingers gegen alles romanische Wesen macht mir keinen angenehmen Eindruck; weder in den wissenschaftlichen noch in den politischen Entwickelungen unterläßt der Verfasser wohlgefällige Seitenblicke auf die germanischen Urwälder und scharfe Seitenhiebe gegen allen Romanismus. Beides aus einem Gesichtspunkt, welcher doch lediglich theologisch und kirchlich ist'[1]). Damit hat Lorenz allerdings der Sache nach das richtige getroffen. Döllingers wohlgefällige Seitenblicke auf die germanischen Urwälder und scharfen Seitenhiebe gegen allen Romanismus, beides, die patriotischen Ergüsse wie die antirömischen Anmuthungen hingen mit seiner veränderten religiösen Stellung eng zusammen. Aber während der mit seiner Kirche innerlich bereits zerfallene Priester und Gelehrte vor dem offenen Bruch in jenen Kundgebungen, die seinen Namen trugen, es rathsam fand, verletzende Schärfen möglichst zu vermeiden, meist nur das deutsch-nationale Element in überspanntester Weise, aber in unverkennbarem Gegensatz zu Rom hervorzukehren, spielt in gleichzeitigen, für anonyme Zeitungsartikel berechneten Fragmenten der geschraubte Patriotismus eine Nebenrolle und läßt den Ingrimm gegen das Papstthum um so kräftiger zu Worte kommen.

[1]) Deutsche Literaturzeitung 1889 Februar 16.

Digitized by Google

Die Rectoratsrede vom Jahre 1866 schließt mit einer Ansprache an die Studierenden der Theologie. Döllinger sagt ihnen nicht etwa, daß sie vor allem sich mit Gründlichkeit und ausdauerndem Fleiß ihrem Fache widmen sollen; was er ihnen in wohlgesetzter Sprache auf das wärmste empfiehlt, ist eine irenische Vielwisserei. ‚Die Theologie kann nur dann beweisen, daß eine fürstliche Würde unter den Disciplinen ihr wirklich zukomme, wenn sie es versteht, sich der Hilfe dieser Schwestern zu bedienen, wenn sie Raum hat und weitherzig genug ist, auch hinreichendes Selbstvertrauen besitzt, um das echte, edle, aus allen den Werkstätten unserer Facultäten zu Tage geförderte Metall, die besten Früchte aller Zweige des großen Wissensbaumes, als ihr Eigenthum hinzunehmen und mit diesem Pfunde nach Kräften zu wuchern. Wehe der Theologie und wehe ihren Jüngern, wenn sie wie ein nervenschwaches Weib sich absperren wollte gegen jeden frischen Luftzug der Forschung, wenn sie jedes ihr — oder nicht einmal ihr, sondern nur den Theologen unbequeme Ergebnis der Geschichte zurückwiese, als eine allzu derbe, ihrer schwächlichen Constitution nicht zusagende Speise. Gerade daran hängt für sie Leben oder Tod, daß ihre Pfleger und Jünger jenen historischen Sinn in höchster Reinheit bewahren, der sich in der Anerkennung aller fremden Vorzüge und Güter, in der Verwertung aller auf anderem Gebiete gefundenen Wahrheiten bewährt . . Ueben wir also die Kunst, echte Münze und unechte im Reiche der Geister, ganze und halbe Wahrheit, ganzen und halben Irrthum gehörig zu unterscheiden, in jedem Wahne, in jeder schiefen oder falschen Behauptung das beigemischte Körnchen von Wahrheit mit geübtem Auge aufzufinden und auszuscheiden, nicht aber unbesehen oder nach dem bloßen oberflächlichen Schein und Wortklang zu verdammen, nicht ganze Gebiete des Wissens, als ob sie von dämonischen Mächten besessen seien, fremd und vornehm von uns wegzuweisen'[1]). Diese Worte waren ja für jeden, der den damaligen Döllinger durchschaute, verständlich genug. Aber was sollte sich ein Studierender der Theologie, selbst ein Theologe im innersten ‚Herzen von Europa' denken, wenn sein Rector ihm sagte, Leben und Tod der Theologie hänge von der Anerkennung aller fremden Vorzüge und Güter ab, wenn er ihm den wohlgemeinten Rath gab, in jedem Wahn das bei-

[1]) Akademische Vorträge 2, 53 f.

Digitized by Google

gemischte Körnchen von Wahrheit mit geübtem Auge aufzufinden und auszuscheiden usf.

Die folgenden Jahre 1867, 1868, 1869 brachten eine große Zahl anonymer Zeitungsartikel aus der Feder Döllingers. Für seine Charakteristik sind sie um so schätzenswerter, da sich der Verfasser nach gewohnter Art in ihnen so gibt, wie er wirklich ist. Der Refrain ist und bleibt immer derselbe: Es lebe die freie deutsche Wissenschaft! Los vom Joche Roms und der Römlinge!

Zunächst kommen in Betracht drei Aufsätze der Allgemeinen Zeitung mit dem Titel: Die Broschüre ‚Zur Belehrung für Könige'[1]). Diese Broschüre war gegen einen Vortrag gerichtet, den der bayerische Cultusminister v. Koch vor dem Könige gehalten, um nachzuweisen, daß eine in Erledigung gekommene Professur an der theologischen Facultät in Würzburg durch einen Theologen von deutscher Bildung besetzt werden müsse, nicht etwa durch ein Mitglied der romanistischen Partei, also durch einen Mann, der auch noch Döllinger genehm sein könne. Es ist zu beachten, daß nach dem Verfasser der Broschüre Minister v. Koch von Döllinger inspiriert worden war, daß Minister v. Koch dem Stiftspropst namentlich die nähere Bekanntschaft mit einer 1862 in Leipzig erschienenen Schrift verdankte, ‚Erinnerungen eines ehemaligen Jesuitenzöglings' von Köhler, der nach seiner Entlassung aus dem deutschen Colleg in Rom vom Glauben abfiel und Protestant wurde[2]). Daß nach den Instructionen Döllingers ‚Herr v. Koch seinem König eine richtige Schilderung von der romanistischen Partei entworfen', war für den Mentor unzweifelhaft[3]). Dennoch wagte es die genannte Broschüre, diese Schilderung zu glossieren. Es war ein Widerspruch gegen Döllinger selbst, und es lag nahe, daß Döllinger selbst in die Schranken trat, versteht sich anonym; er hatte ja auch anonym durch Herrn v. Koch geredet. Es ist eine Eigenthümlichkeit seiner journalistischen Leistungen, die er zumeist in der Allgemeinen Zeitung, abwechslungsweise auch in der Neuen Freien Presse unterbrachte, daß fast jeder Artikel, wenn nur irgend möglich, so ziemlich alles enthält, was der Verfasser auf seinem schweren

[1]) Kleinere Schriften 264 ff. [2]) Vgl. die Schrift ‚Zur Belehrung für Könige' S. 54 und 2. Aufl. S. 88. [3]) Kleinere Schriften 283.

Digitized by Google

Herzen hatte. Daher muss der Leser auch in der Antwort auf die Broschüre ‚Zur Belehrung für Könige' manches hören über den Index der verbotenen Bücher, über das Sacrum Officium, über römische Omnipotenz, ultramontane Tendenzen, über die Unfehlbarkeit des Papstes, über die Maßregelungen deutscher Gelehrten durch die Curie (Hug, Schwab, Günther, Baltzer), über die Umtriebe der Romanisten, über geistige Sclaverei, über die ganze Blindheit eines erhitzten Fanatismus, über die Jesuiten und was dergleichen Reizmittel mehr sind. Der Anonymus gibt einer gesunden Kritik Zeugnis, wenn er den aus dem Germanicum entlassenen Apostaten Köhler für den in Rede stehenden Gegenstand nicht gerade als die zuverlässigste Quelle erscheinen läßt durch die Bemerkung: ‚Man kann wünschen, daß Herr v. Koch nach einer anderen Quelle sich umgesehen hätte' (aaO. 265). Aber Döllinger selbst hatte sie doch dem Minister in die Hände gespielt. Also Döllinger selbst hätte sich nach einer anderen Quelle umsehen sollen, die nicht schon durch den Charakter und die Absicht ihres Autors das Gepräge der Entstellung an der Stirne trug. ‚Indessen', heißt es weiter, ‚die Aufzeichnungen Köhlers sind der Wahrheit gemäß'. Gut; das genügt. Dann war es allerdings nicht gar so nöthig, daß Herr v. Koch, beziehungsweise Döllinger, sich nach einer anderen Quelle umsah. Die Replik des angegriffenen Stiftspropstes gesteht, daß Köhlers Glaubwürdigkeit sehr zweifelhaft ist, will aber das für den vorgesteckten Zweck brauchbare Material nicht opfern.

Bezeichnend sind bei dem Anonymus die Erwähnungen Döllingers, für den die Allgemeine Zeitung Stimmung machen soll. Zunächst entnimmt er einer ‚Klage', die Mattes in der Tübinger Quartalschrift 1863 angestimmt hat, nachstehenden Satz: ‚Die Verdächtigung hat sich weiter ausgedehnt; bereits sind Döllinger und Michelis nicht mehr rein, und so wird voraussichtlich das Gericht nach und nach über alle gehalten werden, welche in der Kirche und für dieselbe zu wirken wagen, ohne mit den Schlagwörtern der neuen Schule zu beginnen und zu enden' (aaO. 277).

Fast enthusiastisch ist die sich daran schließende Verhimmelung des Münchener Gelehrten. ‚Bis zu welcher Höhe muss der Fanatismus sich gesteigert haben, wenn man Namen wie Döllinger, Haneberg und Reithmayr, deren man sich bisher

Digitized by Google

in katholischen Kreisen mit gerechtem Stolz bewusst war, nicht mehr in Ehren hält? . . Auch gegen Döllinger kann man mit ehrlichen Waffen nicht aufkommen und so verdächtigt man seine katholische Gesinnung, weil er die extravaganten Meinungen über die Nothwendigkeit einer weltlichen Herrschaft des Papstes, die geeignet sind, das ganze Ansehen der Kirche in Frage zu stellen, nicht theilt, und weil ihm seine historischen Forschungen eine Bestätigung der jesuitischen Lehren vom Papstthum nicht erlauben. Wie man den Lebensabend des hochbetagten Günther mit der Verwerfung dessen, was er zum Heile seiner Kirche mit unverdrossenem Eifer und unermüdetem Fleiß geschaffen zu haben glaubte, noch verdüsterte, in gleicher Weise gestaltet sich der Dank für Döllinger, der sein ganzes, an wissenschaftlichen Thaten reiches Leben nur dem Dienste seiner Kirche weihte, der immer in den ersten Reihen stand, wenn es ihre Sache zu führen galt, dessen Ruf ein europäischer ist, und zu dem die meisten gelehrten Theologen des katholischen Deutschlands als zu ihrem Lehrer verehrend emporschauen' (aaO. 278 f.[1]).

Das geht denn doch weit hinaus über die ‚große Offenherzigkeit und Naivität', welche Döllinger und Reusch an der Autobiographie Bellarmins[2]), dieses ‚Heroen der kirchlichen Wissenschaft'[3]), zu rühmen hatten.

‚Der größte Theologe Deutschlands' arbeitete sich immer tiefer hinein in die Opposition gegen den heil. Stuhl und die Kirche.

---

[1]) Reusch sucht in der Anmerkung auf Seite 264 der Kleineren Schriften den Leser auf den Gedanken zu bringen, der fatale Text des Döllinger'schen Artikels sei von fremder Hand eingeschoben worden, thue also der bekannten Anspruchslosigkeit, Bescheidenheit und Demuth des Stiftspropstes keinen Eintrag. Reusch sagt: ‚Der Artikel ist von Döllinger verfasst, aber, wie die ihn erwähnenden Sätze (S. 278) zeigen, von einem anderen (Prof. Huber) für den Druck zurecht gemacht und eingesandt worden'. Also wer hat den Lobgesang gemacht? Döllinger? — Reusch leugnet es nicht. Huber? — Man muss merkwürdige Begriffe vom Zurechtmachen und Einsenden eines Artikels haben, wenn die Worte von Reusch das zeigen sollen. [2]) Die Selbstbiographie des Cardinals Bellarmin lateinisch und deutsch mit geschichtlichen Erläuterungen herausgegeben von Joh. Jos. Ign. von Döllinger und Fr. Heinrich Reusch. Bonn 1887, Vorwort S. III. [3]) Kirche und Kirchen 667.

Digitized by Google

Die Möglichkeit einer Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit war bei ihm zur fixen Idee geworden; alles was ihm mit dieser Unfehlbarkeit in Zusammenhang zu stehen schien, reizte ihn aufs äußerste. Die Kanonisation des seligen Peter Arbues stand bevor. Döllinger hatte entdeckt, daß ‚nicht etwa eine Finanzspeculation der Kanonisation des Inquisitors Arbues zugrunde liegen dürfte . ., sondern die principielle Tendenz, im Inneren des Organismus die päpstliche Infallibilität festzustellen, nach außen aber, dem Staate gegenüber, die alten hierarchischen Ansprüche aufs neue zu sanctionieren. Wo nämlich der Staat unter der Hierarchie steht, da muss er ihren Beschlüssen seinen Arm zur Vollziehung leihen, da muss er nach ihrem Gebote die Einheit des Glaubens erhalten und also die Ketzer mit Strafen verfolgen. Die Inquisition ist nur ein Ausfluss der mittelalterlichen kirchlich-politischen Ordnung‘[1]). Diesem fruchtbaren Thema widmete Döllinger während der Jahre 1867 und 1868 fünfzehn Artikel in der Allgemeinen Zeitung und in der Neuen Freien Presse[2]). Die Inquisitions-Schriftsteller Paramo und Blancas mochten in dem Glaubenstribunal ein löbliches, ja heiliges Institut erblicken — ‚hatten sich doch mehr als fünfzig Päpste in der feierlichsten Weise über die Vorzüge desselben ausgesprochen‘ (aaO. 291); aber ‚wenn sie mit ihren Anschauungen immerhin auch noch in der Gegenwart Genossen finden, so bestehen dieselben doch keineswegs vor den geläuterten Sittlichkeitsbegriffen, welche uns in demjenigen einen blinden Fanatiker erkennen lassen, der um der Ueberzeugung willen einen andern dem Henkertode überliefert‘ (289). Also der selige Peter Arbues ein blinder Fanatiker, ein ‚fanatischer Wütherich‘, und eben für diesen blinden Fanatismus, für diese fanatische Wuth soll er kanonisiert werden. Der selige Arbues einer der ‚blutdürstigsten Inquisitoren‘, und eben für diesen ungewöhnlichen Blutdurst soll er auf die Altäre der katholischen Christen zur Verehrung ausgestellt werden. ‚Wird unter den vielen Bischöfen, die zur Feier der Kanonisationen im nächsten Monat nach Rom wall-

[1]) Kleinere Schriften 291. [2]) Reusch hat seinen verewigten Freund in diesen Artikeln wiederholt berichtigen und vervollständigen müssen, so aaO. S. 288 290 Anm. 2 und S. 320 Anm. 1. Aus den zwei letzten Notizen folgt unwiderleglich, daß die Päpste hie und da noch weit schlimmer waren, als sie selbst bei Döllinger erscheinen.

Digitized by Google

fahrten, keiner sein, der gegen die Verherrlichung des Arbues und damit der Inquisition Verwahrung einlegt?' (288 f.)

Vor etwa vier Jahren hatte Döllinger den Ausspruch gethan: ‚Die Theologie' d. h. die deutsche historische Theologie ‚ist es, welche der rechten, gesunden öffentlichen Meinung, dieser außerordentlichen Kirchengewalt, in religiösen Dingen Dasein und Kraft verleiht, der Meinung, vor der zuletzt alle sich beugen, auch die Häupter der Kirche'[1]).

Döllinger, der diesen Grundsatz vorgetragen hatte, nahm keinen Anstand, ihn auch ins Leben zu übersetzen. Er selbst war natürlich das fähigste Organ der deutschen Theologie, der erleuchtetste ‚Prophet des rechten Geistes der Wissenschaft'[2]). Niemand mochte kräftiger als er den Beruf verspüren, der öffentlichen Meinung, dieser außerordentlichen Kirchengewalt, Dasein und Kraft zu verleihen, und er entsprach dem Drange als Anonymus in der Allgemeinen Zeitung und in der Neuen Freien Presse. Die altchristliche Kirche, auf die sich Döllinger gleich jedem missvergnügten Neuerer so oft und so gern berufen hat, liefert für diese Theorie und für diese Praxis kein Analogon.

Wie tief nach Döllinger das Papstthum und die römische Kirche, durch welche die Heiligsprechung des spanischen Inquisitors in Aussicht genommen wurde, bereits gesunken waren, beweist der Schlussatz der ersten Artikelreihe durch das entscheidende Verdict, daß derjenige, welcher in Arbues ‚lautere evangelische Frömmigkeit und in seinem Thun Motive der Liebe Gottes und des Nächsten sich auch nur denken kann, seine religiösen und sittlichen Begriffe allenfalls aus dem Koran, aber sicherlich nicht aus der Lehre Christi und der Apostel geschöpft habe' (355 f.).

In der Erkenntnis dieser Lehre Christi und der Apostel war seit acht Jahren bei Döllinger eine merkliche Aenderung eingetreten. Der Wechsel des affectiven Moments hatte auch das Denken bestimmt. Einen unverhüllten Ausdruck fand die neue Anschauung allerdings nur in jenen schriftstellerischen Erzeugnissen, welche die Autorschaft des Professors der katholischen Theologie

---

[1]) Kleinere Schriften 184. Vgl. oben S. 416. [2]) Akademische Vorträge 2, 210.

Digitized by Google

nicht verriethen und recht wohl auch von einem Akatholiken verfaßt sein konnten. Der doctrinelle Gegensatz zu der früheren Ueberzeugung von der Lehre des göttlichen Stifters der Kirche war indes so schroff geworden, daß er auch in einem ernst wissenschaftlichen Werke irgendwie zur Geltung kommen mußte. Im Jahre 1868 erschien das Buch Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung in zweiter ‚verbesserter' Auflage[1]).

[1]) Eben weil diese Auflage als verbesserte eingeführt wird, kann die Zusammenstellung einzelner Partien mit der ursprünglichen Form von 1860 für das Verständnis Döllingers und seines Entwicklungsganges nur sehr zweckmäßig sein.

Döllinger,
Christenthum und Kirche 1860.

‚Jetzt erst erfuhr Simon Bar Jona, warum ihm der Herr gleich im Beginne den Namen Kephas, der Fels, gegeben hatte. Nicht auf sein Bekenntnis, sondern wegen seines Bekenntnisses sollte auf ihn, diesen Mann mit seinem felsenfesten Charakter, die Kirche erbaut werden, die, wie sie ganz aus Personen, lebendigen Wesen besteht, so auch ein lebendiges, persönliches Fundament damals bedurfte und immerdar bedarf. Da das Gebäude der Kirche ein für alle Zeiten bleibendes sein soll, **so ging dieser Vorzug des Petrus, kraft dessen mit ihm als dem Fundamente alles in der Kirche zusammenhängen muss, nothwendig auf andere nach ihm durch Vererbung über.** Dieser so getragenen Kirche verhieß Jesus zugleich die Unvergänglichkeit, sie werde infolge iher Gründung auf Petrus nie von der Macht des

Döllinger,
Christenthum u. Kirche, zweite verbesserte Auflage 1868.

‚Jetzt erst erfuhr Simon Bar Jona, warum ihm der Herr gleich im Beginne den Namen Kephas, der Fels, gegeben hatte. So hat hier Christus, wie nachher auch Paulus (Ephes. 2, 19. 20) die beiden Bilder des Hausbaues und der häuslichen Gemeinschaft mit einander verbunden. Er will sein Haus, die unvergängliche nie von den Todesmächten zu überwältigende Kirche, auf den glaubenden und bekennenden Simon bauen, **und dieser soll in demselben Sinne das Fundament der Kirche werden, in welchem es nach Paulus und Johannes** (Apok. 21, 14) **alle Apostel geworden sind,** aber so, daß er auch in seiner Eigenschaft als Grundbaustein allen andern vorgeht. Zugleich aber soll Simon in diesem auf ihm erbauten Hause die Pflichten und Gewalten zwar nicht des Hausherrn — dieser ist und bleibt Christus selbst — wohl

Digitized by Google

Die verbesserten Stellen betreffen fast nur den Primat. Ob sich Döllinger bei seiner ungenügenden theologischen Bildung darüber klar

---

Todes und der Unterwelt überwältigt werden. Mit der Schlüsselgewalt sollte ihm die Verwaltung der Güter und Schätze des Hauses übergeben werden; kraft derselben sollte er in Gewährung oder Entziehung dieser Schätze, der Heilmittel der Kirche, auf Erden in einer auch für den Himmel giltigen Weise lösen oder binden' . .

„. . Weide meine Lämmer, weide meine Schafe (Joh. 21, 15—17). Damit war der gesammten Kirche, die Apostel mit inbegriffen, ein oberster Hirt, ein den Herrn stellvertretendes, **regierendes Haupt** gegeben'.

‚Früher, unmittelbar vor dem Beginne seines Leidens, als Jesus dem Petrus vorhergesagt, daß er ihn noch in derselben Nacht dreimal verleugnen werde, da hatte er ihm zugleich die Versicherung gegeben, daß in kraft eines besondern, für ihn an den Vater gerichteten Gebetes, sein Glaube nicht abnehmen, nicht vergehen werde (Luk. 22, 31. 32), und daß er, wenn er von seinem Falle sich wiederum erhoben, seine Brüder, die Apostel, im Glauben stärken solle. **Der Stuhl Petri sollte eine Stätte**

aber des Hausverwalters empfangen; sie werden ihm verheißen in dem Symbol der Schlüssel, mit welchen er die Vorrathsräume des Hauses zu eröffnen, die geistigen Vorräthe und Schätze der Kirche, Lehren und Heilmittel zu bewahren und auszutheilen befähigt wird' . .

„. . Weide meine Lämmer, weide meine Schafe (Joh. 21, 15—17). Damit war der gesammten Kirche, die Apostel mit inbegriffen, ein oberster Hirt gegeben, war Petrus zu der Gesammtheit der Gläubigen in dasselbe Verhältnis gesetzt, in welchem Christus selber bisher stand, als der „gute Hirt", der für seine Heerde sorge **aus Liebe und mit Aufopferung, nicht einem Miethlinge gleich um des eigenen Vortheils willen.**'

‚Früher, unmittelbar vor dem Beginne seines Leidens, als Jesus dem Petrus vorhergesagt, daß er ihn noch in derselben Nacht dreimal verleugnen werde, da hatte er ihm zugleich die Versicherung gegeben, daß in kraft eines besondern, für ihn an den Vater gerichteten Gebetes, seine Glaubensschwäche nicht bis zum völligen Abfall, zum entschiedenen Unglauben hinabsinken werde (Luk. 22, 31, 32). Daran knüpfte Jesus die Mahnung, daß Petrus, wenn er von seinem Falle sich wieder-

Digitized by Google

wurde, daß die erste Auflage von ‚Christenthum und Kirche' die päpstliche Unfehlbarkeit als nothwendige Schlussfolgerung enthält

---

der Wahrheit, eine allen zur Stärkung gereichende Burg des festen Glaubens bleiben. Denn die Worte wie die Gebete des Herrn waren nicht blos auf die einzelne Person, auf den nächsten Moment gerichtet, sondern sie waren grundlegend und bauend, sie galten vor allem der Kirche und deren zukünftigen, von ihm im Geiste geschauten Bedürfnissen. So betete er damals mit seinem, über alle folgenden Zeiten hinausreichenden Blicke für die Einheit der Glieder der Kirche, damit diese Einheit der Welt ein stetes redendes Zeugnis der Wahrheit seiner göttlichen Sendung sein möge (Joh. 17. 20. 21)' . .

‚Auch den übrigen Aposteln verlieh zwar Jesus einmal kurz vor seinem Leiden die Gewalt, auf der Erde und im Himmel zu binden und zu lösen (Matth. 18, 18), und dann nach seiner Auferstehung mit dem heiligen Geiste die Macht, Sünden zu vergeben und zu behalten. Aber nur Petrus empfing die Schlüssel der Kirche, nur ihm wurde die ganze Kirche wie ein wohlverwahrtes, geschlossenes Haus übergeben, nur ihm die Gewalt übertragen in letzter Entscheidung in dieses Haus zuzulassen oder aus demselben auszuschließen; wie denn auch die Schlüssel eines Hauses, einer Stadt doch immer nur in der Hand eines einum erhoben, seinerseits die in ihrem Glauben wankend gewordenen Brüder, die Apostel und übrigen Jünger befestigen, sie in ihrer Entmuthigung aufrichten, sie mit der Hoffnung seiner sicheren und nahen Auferstehung trösten solle' . .

‚Nur in Gemeinschaft mit den übrigen Aposteln empfing Petrus die anderen Gewalten, welche Christus seiner Kirche hinterließ, die Macht nämlich, auf eine im Himmel wie auf Erden wirksame Weise zu binden und zu lösen, das heißt zu verbieten und zu erlauben, und zuletzt nach der Auferstehung des Herrn zugleich mit der Geistesmittheilung die Gewalt, Sünden zu vergeben und zu behalten. Aber drei Vorzüge blieben ihm. Er war vor allen anderen Aposteln und in einem vorzüglicheren Sinne als sie zum Fundamente der Kirche erkoren; nur ihm waren die Schlüssel im Hause Christi übergeben; nur er sollte als

Digitized by Google

und zwar die Unfehlbarkeit nicht blos der sedes, sondern auch des sedens, bleibe dahingestellt. Jedenfalls schien ihm auf der

---

zigen sich befinden können, wenn auch die anderen zu einzelnen Abtheilungen des Hauses die Schlüssel führen. Drei Vorzüge vor allen anderen hat also Petrus von Jesus empfangen; **nur er ist das Felsenfundament, das der auf ihm ruhenden Kirche die Unvergänglichkeit sichert;** nur ihm sind die Schlüssel übergeben, und ist damit das Haus des Herrn, die Kirche als ein Ganzes, anvertraut; nur er endlich ist der Hirte der ganzen Heerde. Die Gewalten, zu binden und zu lösen (Matth. 18, 18), Sünden nachzulassen und zu behalten (Joh. 21, 23), sind ihm zugleich mit den übrigen Aposteln anvertraut worden' (S. 31—33).

der Hirte der gesammten Heerde walten' (S. 31—32).

‚Petrus warnte die Vorsteher, „daß sie nicht Tyrannen, sondern Vorbilder der Gemeinde werden sollten" (1 Petr. 5, 3). Also nicht jenes despotische, eigensüchtige und willkürliche Walten, jenes Ausbeuten der Völker zum Genusse und Vortheile der Herrschenden sollte jemals in der Kirche Christi aufkommen' (S. 234).

‚Petrus warnte die Vorsteher, daß sie in den Gemeinden nur als Hirten und Musterbilder, nicht gleich despotischen Gebietern wirken sollten (1 Petr. 5, 3). Also nicht jenes dünkelvolle, eigensüchtige und willkürliche Walten, jenes Ausbeuten der Völker zum Genusse und Vortheile der Herrschenden sollte jemals in der Kirche Christi aufkommen. **Und wenn es doch aufkam, dann sollte es doch stets als das erkannt werden, was es ist: als ein greller Widerspruch gegen die göttliche Anordnung, als eine Versündigung an dem echten Geiste der Kirche'** (S. 235).

‚Die Apostel wußten denn auch von keiner Duldung, keiner Nachsicht gegen Irrlehren' (S. 236).

‚Die Apostel wußten denn auch von keiner Duldung, keiner Nachsicht gegen die Irrlehren ihrer

Digitized by Google

Entwicklungsstufe, die er bis zum Jahre 1868 erreicht hatte, vieles von dem, was er einstens geschrieben, nicht mehr zeitgemäß. Die von Christus dem heiligen Petrus übertragenen Vollmachten, das Verhältnis des heiligen Petrus zu den übrigen Aposteln und zu seinen Nachfolgern mußte eine andere Darstellung erfahren, eine Darstellung, die dem Unmuthe des Verfassers und seinem Mißbehagen an den kirchlichen Vorgängen der Gegenwart entsprach. Döllinger verliert zur Motivierung der ‚Verbesserungen', beziehungsweise Verstümmelungen seines Buches in der zweiten Auflage keine Silbe. Das Vorwort ist genau dasselbe wie in der ersten. ‚Nur Anfänge sind es, nur die einfache, samenkornartig in sich beschlossene, Fremden ihr Inneres verhüllende Gestalt der apostolischen Urkirche ist es, welche der Betrachtung hier vorliegt'. Was sich in der ersten Redaction des Werkes nur irgend halten ließ, blieb unangetastet; die gewöhnlichsten Regeln der Klugheit legten ein möglichst conservatives Vorgehen nahe. Der Primat Petri konnte nicht umgangen werden. ‚So lange die Apostel in Jerusalem vereinigt blieben, trat denn auch bei jeder wichtigeren Veranlassung der Primat des Petrus hervor', heißt es 1860 S. 294 und ebenso 1868 S. 296. Aber wie verschieden ist doch dieser Primat hier und dort. Dort ein wahrer Primat, prima-

---

‚Petrus folgte dem, der die Apostel, obgleich so hoch über ihnen stehend, „seine Brüder" genannt . . Er sah in den Presbytern Männer, welche gleich ihm in Lehre und Verwaltung den Brüdern dienten, und insoweit waren er und sie Amtsgenossen' (S. 296).

Zeit, **die freilich auch alle im grellen, handgreiflichen Widerspruche mit der von ihnen verkündeten Lehre standen**' (S. 238).

‚Petrus folgte dem, der die Apostel, obgleich so hoch über ihnen stehend, „seine Brüder" genannt . . Er sah in den Presbytern Männer, welche gleich ihm in Lehre und Verwaltung den Brüdern dienten, und insoweit waren er und sie Amtsgenossen. **Und so ist denn auch Petrus, als der erste der Apostel, derjenige, der am nachdrücklichsten darauf dringt, daß das Amt in der Kirche nur eine Führung, eine Dienstleistung, ein Vorleuchten durch Beispiel, keine Herrschaft sei und der sie vor jedem geistlichen Herrschgelüste warnt**' (S. 298).

Digitized by Google

tus jurisdictionis; ‚nur Petrus ist das Felsenfundament, das der auf ihm ruhenden Kirche die Unvergänglichkeit sichert', nur Petrus ist das ‚regierende Haupt' der ganzen Kirche, ‚der Stuhl Petri sollte eine Stätte der Wahrheit, eine allen zur Stärkung gereichende Burg des festen Glaubens bleiben', ‚der Vorzug des Petrus, kraft dessen mit ihm als dem Fundamente alles in der Kirche zusammenhängen muss, gieng nothwendig auf andere nach ihm durch Vererbung über. Dieser so getragenen Kirche verhieß Jesus zugleich die Unvergänglichkeit'[1]). Von alledem ist in der verbesserten Form des Buches acht Jahre später nichts mehr zu finden. Wie hier der Primat des Apostelfürsten und folgerichtig der Päpste aufzufassen sei, darüber ist Döllinger mit sich selbst nicht ins Reine gekommen. Es finden sich auch hier Züge, die wohl mehr beweisen, als einen bloßen Ehren- und Scheinprimat. Indes auf einzelne Züge kam es bei der Correctur nicht an. Döllingers Absicht war es zunächst, den Vorrang Petri theoretisch und principiell so viel als thunlich abzuschwächen. Bei diesem Streben, früher gesagtes nach Möglichkeit zu retten und doch der neuen Auffassung Rechnung zu tragen, war es schwer, consequent oder auch nur klar zu bleiben. ‚Petrus', heißt es, ‚soll in demselben Sinne das Fundament der Kirche werden, in welchem es nach Paulus und Johannes alle Apostel geworden sind'. Das ist verständlich. Weniger verständlich ist der berichtigende Zusatz: ‚aber so, daß Petrus auch in seiner Eigenschaft als Grundbaustein allen andern vorgeht'; denn ‚er war vor allen andern Aposteln und in einem vorzüglicheren Sinne als sie zum Fundamente der Kirche erkoren' (S. 31 f). Der Standpunkt, den der Verfasser mit diesen Halbheiten einnahm, war an sich unhaltbar. Gab er dem Zwange der Logik nach, so musste er noch mehr opfern als er schon geopfert hatte. Döllinger that es, und wenn er in der Auflage von 1868 den Döllinger von 1860 vornehm zu ignorieren scheint, so wird er ein Jahr später unter dem Schleier der Anonymität das eben erst ‚verbesserte' Buch direct angreifen und weiteren radicalen Verbesserungen unterziehen.

So recht von Herzen kamen ihm in der veränderten Gestalt seines Werkes doch nur jene Stellen, welche sich mit Gedanken

[1]) Vgl. A. Huhn, Was Herr v. Döllinger dem Herrn Professor Frohschammer antwortet, München 1875, und von demselben: Döllingers alte und neue Hoffnungen, München 1874.

Digitized by Google

berührten, die der Stiftspropst in gleichzeitigen Artikeln der Tagespresse, allerdings in einer weniger edlen Form durchführte. ‚Also nicht jenes dünkelvolle, eigensüchtige und willkürliche Walten', schreibt er in Christenthum und Kirche 2. Aufl. S. 235, ‚sollte jemals in der Kirche Christi aufkommen. Und wenn es doch aufkam, dann sollte es doch stets als das erkannt werden, was es ist: als ein greller Widerspruch gegen die göttliche Anordnung, als eine Versündigung an dem echten Geiste der Kirche'. Petrus sollte ‚als der gute Hirt für seine Herde sorgen aus Liebe und mit Aufopferung, nicht einem Miethlinge gleich um des eigenen Vortheils willen' (S. 31), und wirklich ‚ist denn auch Petrus, als der erste der Apostel, derjenige, der am nachdrücklichsten darauf dringt, daß das Amt in der Kirche nur eine Führung, eine Dienstleistung, ein Vorleuchten durch Beispiel, keine Herrschaft sei, und der vor jedem geistlichen Herrschgelüste warnt' (S. 298). Die ursprüngliche Idee vom päpstlichen Primat, wie sie noch in Kirche und Kirchen niedergelegt ist, hat sich also im Laufe der letzten Jahre bei Döllinger sehr verdunkelt.

In der Nachschrift zu einem Briefe[1]) an einen hochgestellten Geistlichen, dem er die zweite Auflage von Christenthum und Kirche übersandte, bemerkt der Verfasser, daß hie und da einiges zugesetzt worden sei. Allerdings; aber mehr noch ist weggeblieben und umgedeutet worden.

Der eben erwähnte Brief ist auch in anderer Beziehung sehr merkwürdig. ‚Ich habe Sie' schreibt Döllinger dem Adressaten, ‚tiefere Blicke in mein Inneres, meine Ansichten und Motive thun lassen, als ich es bei anderen zu gestatten pflege' — und doch bietet der ganze Brief sachlich gar nichts neues für den, der die Artikel der Allgemeinen Zeitung und der Neuen Freien Presse kennt. Das Schriftstück beweist, daß Döllinger sich oder doch den geistlichen Herrn, welcher ihm ‚trotz alledem und alledem noch immer' in aufrichtiger Freundschaft zugethan war, über den Zustand seiner inneren Zerrissenheit hinwegzutäuschen suchte. ‚Ich soll, verlangen Sie[2]), aus dem Schmollwinkel, in den ich mich gesetzt, heraustreten. Sie be-

[1]) Dat. 1868 Februar 7, in Briefe und Erklärungen 158 ff.
[2]) Das Schreiben des hochgestellten Geistlichen, dem Döllinger hier antwortet, hat sich in dem Nachlass des letztern leider nicht vorgefunden. So Reusch in Briefe und Erklärungen 158 Am.

Digitized by Google

zeichnen mich damit als einen Mann, der in dumpfem, unthätigem Brüten über wirklich oder vermeintlich erlittene Kränkungen dahin lebt. Das ist durchaus nicht mein Seelenzustand. Ich thue, was ich stets gethan: ich verfolge ruhig und aufmerksam den Gang der Dinge, ich trachte täglich mein Wissen zu ergänzen und zu berichtigen'. Wer das liest, ist nicht imstande, auch nur eine schwache Vorstellung zu gewinnen von der rastlosen geheimen Thätigkeit, welche Döllinger damals auf dem Gebiete der Journalistik entfaltete, in der er seinem ‚Schmollen' den entsprechenden Ausdruck gab. ‚Daß vieles von dem', fährt er fort, ‚was jetzt im Namen der katholischen Religion geschieht, mich mit Schmerz, zuweilen mit Indignation erfüllt, daß es mir häufig scheint, als ob die Kirche von ihren vermeintlichen Freunden und Protectoren schlimmer mißhandelt werde, als von ihren erklärten Gegnern, das ist wahr. Aber wollen sie das „Schmollen" nennen? Dann sind freilich der heilige Bernhard, Fenelon — und wie viele noch! — zu ihrer Zeit auch im Schmollwinkel gesessen'. Es wird schwer sein, zwischen Bernhard, diesem der Kirche so innig ergebenen Heiligen mit seinem dem Papste Eugen III gewidmeten Buch De consideratione oder dem sanften und demüthigen Fenelon und dem Münchener Stiftspropst mit seinen gehässigen romfeindlichen anonymen Artikeln in der Allgemeinen Zeitung und Neuen Freien Presse irgend eine annähernde Aehnlichkeit zu entdecken.

‚Ich soll ferner, Ihrer Ansicht und Ihrem Verlangen nach, öffentlich meine Unterwürfigkeit unter den päpstlichen Stuhl versichern. Nun, ich denke, Sie kennen das Sprichwort und haben dessen Wahrheit schon oft erprobt: Qui s'excuse, s'accuse. Habemus confitentem reum, ex ore tuo te judico, serve nequam, würde die ganze Gesellschaft rufen, deren Exponenten und Lehrmeister der „Volksbote" und die „Donauzeitung" sind, die „Ultramontanen vom reinsten Wasser", wie sie sich nun in gerechtem Selbstgefühl selber nennen. Glauben Sie denn, daß diese Leute mir jemals verzeihen werden, daß ich so dreist gewesen bin, hie und da meine eigene, mit der gerade jetzt geltenden römischen Tagesmeinung nicht ganz identische Ueberzeugung gehabt und ausgesprochen zu haben? Nie! Ich kenne meine Pappenheimer. Für mich heißt es in diesen Kreisen unwiderruflich: Hic niger est, hunc tu, Romane, caveto!' Neben dem Pochen auf seine wissenschaftliche Ueberzeugung kehrt der hier

Digitized by Google

geltend gemachte Grund für die Ablehnung einer Unterwerfung unter den heiligen Stuhl bei Döllinger auch später sehr oft wieder. Was jene wissenschaftliche Ueberzeugung angeht, so bestand sie mehr im Wort als in der Wirklichkeit. Denn in der Hauptfrage, in Sachen der päpstlichen Unfehlbarkeit, hatte der Professor der Theologie nur höchst mangelhafte Vorstellungen. Er ist dem Begriffe der Infallibilität zeitlebens sehr fern geblieben; das ist das Urtheil von Männern, die ihm nahe standen.

Aber auch die Furcht vor dem Misstrauen der katholischen Welt durfte für ihn kein Hindernis bilden, der Wahrheit Zeugnis zu geben. Denn abgesehen von allem andern hätten in dem Augenblicke, da Döllinger sich offen und ehrlich als treuen Katholiken bekannt und erwiesen, gerade die besten Elemente seiner Kirche ihn mit Jubel begrüßt, ihm jede Demüthigung erspart. ‚Ihre Zeilen verpflichten mich zum wärmsten Danke', schreibt er jenem hochgestellten Geistlichen, ‚denn sie verrathen mir noch immer — trotz alledem und alledem — so freundschaftliche Gesinnung, daß es Sünde wäre, in deren Reinheit und Aufrichtigkeit den geringsten Zweifel zu setzen'. So wie dieser geistliche Würdenträger dachten und fühlten für Döllinger unzählige andere; und es sollte keine Sünde sein, an der Reinheit und Aufrichtigkeit der Freude zu zweifeln, die sie empfunden hätten, wenn Döllinger wieder ganz einer der ihrigen geworden wäre? Er war eine reich begabte Natur, mag trotz vorherrschender Gemüthslosigkeit auch einige Züge eines großen Charakters besessen haben, aber sein Ehrgeiz, den er nur schlecht zu verhüllen wusste, machte ihn kleinlich, machte ihn furchtsam vor dem Phantom der öffentlichen Meinung, machte den wenig weltläufigen, unpraktischen Büchergelehrten und schlechten Psychologen zum fast willenlosen Werkzeug einer Umgebung, die leider nicht immer so war, wie er sie gebraucht hätte. Diese für manchen ferner stehenden kaum glaubliche Unselbständigkeit und Unbeholfenheit des Mannes, der in seinen Schriften auftrat wie einer, der Macht hat, ist eine durch die unzweideutigsten Zeugnisse gesicherte Thatsache[1]). Sie verdient die

[1]) ‚Nicht leicht dürfte ein Mann äußeren Einflüsterungen, ohne den auf ihn geübten Einfluss auch nur zu merken, zugänglicher sein als Herr von Döllinger, welcher den größten Theil seines Lebens mehr unter Büchern als unter Menschen zugebracht hatte. Was ihm heute gesagt wird, das gibt er morgen unbewusst wieder, als wenn es seine eigene Erfahrung

Digitized by Google

eingehendste Beachtung. Das Verständnis Döllingers, die Würdigung des Einflusses, den gewisse Elemente mit möglichster Fernhaltung fremdartiger Ideen mehr und mehr auf ihn nahmen, die richtige Beurtheilung seiner Katastrophe hängen davon ab.

Wollte ich auch, besorgt Döllinger, öffentlich meine Unterwürfigkeit unter den päpstlichen Stuhl versichern, man würde mir nicht trauen. Unmittelbar an die Ausführung dieses Gedankens schließt sich in dem Briefe an den hochgestellten Geistlichen eine heftige Beschwerde über Rom und die deutschen ‚Romaner'. ‚Sie selber, glaube ich, würden erstaunen', so heißt es in jenem Schreiben, ‚wenn Sie erführen, von wem ich schon und um welcher Ursachen willen ich in Rom denunciert worden bin. Da könnte ich Ihnen Geschichten erzählen! Von dem Schicksale der katholischen Gelehrtenversammlung [1863], die nun freilich ein Unicum bleiben muss, wissen Sie doch wohl selbst etwas. Was wir damals unternahmen, geschah unter vollständigster Billigung und selbst Theilnahme dreier Bischöfe, darunter unseres Herrn Erzbischofs. Wir meinten wahrlich alle, im besten Interesse der Kirche gehandelt zu haben, und wie ist uns dann, besonders mir, von Rom dafür vergolten worden![1]) Was habe ich hören müssen über meine Frechheit und Anmaßung, deutsche Gelehrte zu einer Besprechung einzuladen! Und das alles ergoss sich über mich NB infolge deutscher Denunciationen und Aufhetzungen!' Der Stiftspropst drückt sich über seine Bestrebungen auf der katholischen Gelehrtenversammlung des Jahres 1863 allzu zart und harmlos aus. Sein Zweck war, wie er selbst gelegentlich bemerkt, eine Verständigung mit der romanistischen Partei, und man weiß, wie das aufzufassen ist (s. ob. S. 414). Auf eben dieser Gelehrten-

---

wäre. Insofern ist er immer das Product seines Umganges, und darum ist es auch mit ihm rapid abwärts gegangen, in dem Maße als er seine alten Freunde einen nach dem anderen verlor, sei es durch den Tod, sei es durch innere Entfremdung, wofür er dann fast ausschließlich in die Gesellschaft der sogenannten „Berufenen" gerieth. Daraus erklärt sich auch der ungebürliche Einfluss, den viel jüngere Leute und Handlanger der gelehrten Zunft, wie zB. sein kleiner Mephistopheles Huber, über den großen Gelehrten mehr und mehr zu gewinnen vermochte'. Historisch-politische Blätter 67 (1871 I) 695. Ebenso Acton in The English Historical Review 1890, 724.

[1]) Vgl. Kleinere Schriften 278 f. und oben S. 435 f.

Digitized by Google

versammlung hielt Döllinger jene Rede, in welcher er neben den ordentlichen Gewalten in der Kirche die öffentliche Meinung als außerordentliche Gewalt einführte, welcher sich zuletzt auch die Häupter der Kirche zu beugen haben. Dasein und Kraft müsse aber die öffentliche Meinung gegenwärtig erhalten durch die deutsche (historische) Theologie; diese übe durch die öffentliche Meinung die ihr gebürende Macht, ‚welcher in der Länge nichts widersteht'. Wenn Rom gegen diese nationalen Utopien, welche am allerwenigsten in der Urkirche einen Rückhalt finden und im Princip die Grundlagen des Christenthums zerstören, allen Ernstes einschritt, so war das vollauf berechtigt und beweist unter anderem, daß man in der ewigen Stadt für die Bewegungen diesseits der Berge weit mehr Verständnis besitzt als mancher vermuthen möchte. Man hat, freilich mit Unrecht, behauptet und es wird immer und immer wieder gedruckt, daß man seiner Zeit in Rom das rebellische Auftreten des Wittenberger Mönches unterschätzt habe, und man stützt damit den Vorwurf römischer Ignoranz und römischer Indolenz. Die Erhebung Luthers, der nicht einmal wusste, was Ablass sei, war anfangs weit weniger principiell als die klar genug ausgesprochenen Umsturzbestrebungen Döllingers im Jahre 1863. Rom griff gegen den sächsischen Augustiner ein, aber viele meinen, nicht kräftig genug. Rom griff gegen Döllinger ein, und wiederum war es nicht genehm. Der Unwille Döllingers ist begreiflich; aber er hat nicht den geringsten sachlichen Grund zur Klage über die Missbilligung, welche seine Ideen bei der höchsten geistlichen Behörde fanden, und die Erwähnung seiner ‚Frechheit und Anmaßung, deutsche Gelehrte zu einer Besprechung einzuladen', ist wohl nur erklärlich unter der Voraussetzung, daß Döllinger entweder die Tragweite seiner eigenen Maßregeln verkannte oder daß er bei dem Adressaten eine gänzliche Unkenntnis des Thatbestandes vermuthete.

Der durch Rom verletzte Ehrgeiz des gefeierten deutschen Professors machte sich Luft in einem kräftigen Ausdruck des Abscheues gegen die ‚echten Ultramontanen'. Döllinger ist klug. Er kleidet die Gedanken, welche doch durchaus persönlicher Art waren, in eine Apostrophe, die er wahren katholischen Größen in den Mund legt. ‚Was wohl', ruft er in jenem Briefe aus, ‚meine alten Freunde und Mitstreiter, Möhler, Görres, gesagt haben würden, wenn sie solche Dinge mit erlebt hätten? Nun, ich weiß, was sie gesagt haben würden;

Digitized by Google

ich weiß, daß sie beide, der eine schärfer, der andere milder, zu denen, die sich heute die echten Ultramontanen nennen, gesagt haben würden: Fort mit euch! Quid nobis et vobis? Ihr seid ein Geschlecht, mit dem wir nichts zu schaffen haben'[1]). Döllinger liebte es, sein Vorgehen mit Namen von gutem und allerbestem Klang zu vertheidigen, oben mit St. Bernhard, Fenelon, hier mit Görres, Möhler, ein ander Mal mit Cardinal Diepenbrock.

Immer die nämlichen Begründungen sind es, mit denen er dem Leser die Unerschütterlichkeit seines Standpunktes klar zu machen sucht. So folgt jetzt in dem erwähnten Briefe des Jahres 1868 die Berufung auf sein fünfzigjähriges Studium der Geschichte. Von der Möglichkeit eines Irrthums erfährt man nichts, obwohl doch Döllinger sich selbst schon zu wiederholten Malen in den wichtigsten Fragen geändert hatte.

Es ist erklärlich, daß der Brief die gleichzeitige Beschäftigung Döllingers mit der Inquisition widerspiegelt. ‚Ich habe die Geschichte Spaniens studiert, wie wohl wenige meiner Zeitgenossen, und daher haben mich auch die dortigen Ereignisse jüngster Zeit durchaus nicht überrascht. Ich könnte leicht ein lehrreiches und vieles aufklärendes Buch darüber schreiben, werde es aber nicht thun', eine Großmuth, welche die ‚lehrreichen und vieles aufklärenden' fünfzehn Artikel[2]) des Anonymus in der Allgemeinen Zeitung und in der Neuen Freien Presse schwerlich ahnen läßt.

Am Schlusse des Briefes verleugnet Döllinger einen Menschen, den er nur zu gut kannte. Der hochgestellte Geistliche hatte offenbar um Auskunft gebeten über Alois Pichler. Döllinger schreibt: ‚Noch ein Wort zum Schlusse über Dr. Pichler. Es genügt, Ihnen zu bemerken, daß ich ihn in drei Monaten ein einziges Mal gesehen habe, und da nur auf fünf Minuten, wo er mir den Besuch eines fremden hohen Herrn ankündigte, der durch ihn bei mir angemeldet sein wollte. Das ist die Summa

---

[1]) Ueber Möhler und Döllinger vgl. die Notizen bei Lord Acton in *The English Historical Review* 1890, 701 ff. Von Görres überliefert dieser ehemalige Schüler Döllingers folgendes Wort: The severest censure of Doellinger's art as an historian was pronounced by Goerres when he said, ‚I always see analogies, and you always see differences, (ibd. 708). [2]) Diese Artikel füllen im Nachdruck der Kleineren Schriften die S. 286—404.

Digitized by Google

meiner Berührungen mit diesem Manne'. Aber das ist nicht die Summa seiner Berührungen mit diesem Manne. Döllinger hätte aus den Erfahrungen seines Umganges mit Pichler weit mehr erzählen können. Indes er hatte Gründe, darauf nicht einzugehen. Der unstäte, mit Rom längst offen zerfallene Pichler mochte sich den Forderungen der Klugheit und Vorsicht des Meisters nicht anbequemen; Pichler zog es vor, entschieden Front zu machen gegen eine Autorität, die ihm lästig fiel. Der Lehrer fürchtete mit seinem früheren Schüler und Schützling wenig Ehre zu ernten. Daher der Bescheid: Ich kenne ihn nicht. Er hatte es nicht zu bereuen, daß er sich von ihm losgesagt. Denn Pichler wurde einige Zeit danach ein berüchtigter Bücherdieb und sibirischer Sträfling.

‚Widerlegen Sie mich, wo Sie mich im Irrthum erblicken', schreibt Döllinger dem hochgestellten Geistlichen. ‚Sie wissen, daß ich mich gegen Tadel und Correction meiner Meinungen nicht verschließe'. Wenn der angeredete das wirklich gewußt hat, dann dürfte er der einzige gewesen sein, dem dieses Geheimnis geoffenbart war. Andere wissen davon nichts; denn Döllingers Stolz vertrug keinen ernsten Tadel. Zudem, war es ihm um die Wahrheit zu thun, warum wählte er für die Propaganda seiner Ideen ein Blatt wie die Neue Freie Presse? und einen Ton, der von der Sprache der Wahrheit so gewaltig absticht? Im Vertrauen darauf, daß der Name des Verfassers der Oeffentlichkeit unbekannt blieb, ergeht sich der Stiftspropst im vollendeten Feuilletonstil der niedrigsten Gattung. ‚Viele fruchtbare Gegenden Spaniens wurden infolge der kirchlich gepflegten Faulheit zur Wüste .. Bei der Verarmung des Adels und dem Mangel eines wohlhabenden Bürgerstandes war der Klerus allein blühend und eigentlich herrschend in Spanien, und da die Inquisition den Mönch und den Priester, wenn er nicht etwa mit wissenschaftlichen Dingen sich befaßte oder die Sacramente zu Fleischessünden mißbrauchte, in Ruhe ließ, so wirkten Streben nach Sicherheit, Ehrgeiz, Habgier und Neigung zum Müßiggang zusammen, um die Wahl dieses Standes den Spaniern zu empfehlen. Mit päpstlichen Indulgenzen war Spanien weit über alle Länder gesegnet. Wie viel der Spanier auch sündigte, er hatte das beruhigende Bewußtsein, daß er seinen allgemeinen Ablaß bar bezahlt in der Tasche mit sich herumtrug; da er stets mit dem

Digitized by Google

Bekenntnisse des katholischen Glaubens auf den Lippen starb, so hatte er bei der unermeßlichen Menge der päpstlichen Gnade weder Hölle noch Fegfeuer zu fürchten, das letztere um so weniger, als es die erste Sorge der überlebenden Verwandten war, den Namen des Todten in ihre Cruzadazettel eintragen zu lassen, und der Name des Papstes ihnen für die augenblickliche Entlassung desselben aus diesem Reinigungsorte bürgte. Da man des Guten nicht zu viel thun kann, kam man auf den Einfall, den Leichnam in einem Mönchshabit, in welchen päpstliche Indulgenzen eingenäht waren, begraben zu lassen; so war er — undique tutus'[1]).

‚Erst unter Ferdinand VI und Karl III brach die Morgenröthe einer besseren Zeit an. An den Sprichwörtern des Volkes konnte man den großen Umschwung, der sich im achtzehnten Jahrhundert vollzogen, erkennen. Noch im Beginne galt das Wort: Still vom König und der Inquisition! Gegen Ende desselben lautete im Volksmunde auf die Frage: Was ist das heilige Officium? die Antwort: Ein Crucifix, zwei Leuchter und drei Dummköpfe' (aaO. 384).

‚Von Pius V konnte man wohl sagen, daß er die persongewordene Inquisition war. Auch als Papst widmete er ihr die volle Hälfte seiner Zeit. Wie Paul IV glaubte auch er, daß nur die Inquisition imstande sei, die Gewaltfülle des päpstlichen Stuhles zu retten .. Dieser inquisitorische Eifer ist dann auch vorzüglich die Ursache seiner Heiligsprechung geworden' (399). Die Inquisition ist aber das ‚härteste, grausamste und unerbittlichste Tribunal, das jemals unter Menschen bestanden hatte' (340). Frägt man also, warum der fromme Papst Pius V unter die Heiligen der Kirche aufgenommen wurde, so antwortet der Anonymus in der Neuen Freien Presse: Wegen seiner Härte und unerbittlichen Grausamkeit. So Döllinger im Jahre 1868.

In dasselbe Jahr fällt ein an die Cardinäle Caterini und Antonelli gerichtetes Actenstück des Erzbischofs von Prag, Cardinal Schwarzenberg. Der deutsche Kirchenfürst spricht sich dahin aus, daß die aus Deutschland für die Vorarbeiten des Concils eingeladenen Theologen notorisch ein und derselben Schule angehören, daß man daher außer den bereits berufenen noch andere

[1]) Aus der Neuen Freien Presse 1868 abgedruckt in Kleinere Schriften 381 f.

Digitized by Google

als Consultoren nach Rom bescheiden möge, Männer, welche imstande seien, die einschlägigen Fragen gründlicher zu behandeln, den Einwendungen der Bösen oder der Schwachen wirksam zu begegnen, Männer, die mit der Reinheit des Glaubens und einer gesunden katholischen Lehre in höherem Grade sich des Rufes einer universellen Gelehrsamkeit erfreuen, Männer, die infolge ihrer tieferen Studien über den Glauben, die Geschichte, das Leben der heiligen Kirche und über die religiösen Irrthümer als Sterne erster Größe glänzen[1]). Schwarzenberg will niemanden vorschlagen. Nur beispielsweise nennt er Hefele und Kuhn. Auch gegen Döllinger habe er nicht das geringste einzuwenden. Seine Rechtgläubigkeit, seine ausgezeichnete Wissenschaft, wiewohl in Rom vielleicht nicht sehr günstig beurtheilt, ist in Deutschland auch über den leisesten Zweifel erhaben. Ließe man die katholischen Gelehrten mit ihren verschiedenen Ansichten zu Worte kommen, so wäre eine Verständigung ziemlich leicht[2]).

---

[1]) Quod enim ad res dogmaticas attinet, viros, qui e Germania evocati fuerunt, ejusdem scholae theologicae asseclas esse omnibus compertum est: quis vero non optabit vel etiam necessarium esse censebit, ut tum ad quaestiones *penitius* tractandas tum ad occurrendum malevolorum aut infirmorum objectionibus consulantur etiam viri, qui *intemeratae fidei, catholicorum doctrinis adhaerentes, uberiori* tamen et *magis universalis eruditionis laude* pollent quique *profundiori studio,* quo sanctae Ecclesiae fidem, historiam, vitam, errorum quoque commenta perlustrarunt, sunt celeberrimi? Quum in Universitatibus Monacensi, Bonnensi, Tubingensi, Friburgensi, Wratislaviensi viri plures inter primores Germaniae theologos catholicos apud omnes laudentur, mirum multis videtur ex iis nullum, ex una vero Universitate Wirzeburgensi duos, et utrumque Collegii Germanici alumnos [Hergenroether, Hettinger] fuisse evocatos. *Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis* 7 (1890) 1047. Das Schreiben ist datiert vom 25. Mai 1868. Es steht auch bei Friedrich, Documenta ad illustrandum Concilium Vaticanum anni 1870, 1 (1871) 277 ff. Ein Theil desselben findet sich bei Friedberg, Sammlung der Actenstücke zum ersten Vaticanischen Concil mit einem Grundrisse der Geschichte desselben 1 (1872) 64 Anm. 4. [2]) Alienum a me erit viros proponere: sed instar ceterorum clarissimum historicum Hefele in Universitate Tubingensi professorem, porro ejus collegam doctorem Kuhn, qui theologiam dogmaticam plurimis scriptis illustravit, *rel ipsum Doellinger in Monacensi nominare minime abnuo, de cujus recta fide, excellenti doctrina, quamvis fors Romae minus commode audiat, in Germania persuasissimum habetur.* Facilius enim di-

Digitized by Google

Auf diese Empfehlungen erhielt der Erzbischof von Prag durch den Staatssecretär Antonelli die Auskunft, daß die Zweckmäßigkeit der Berufung eines anderen Theologen außer Hergenröther und Hettinger Seiner Heiligkeit keineswegs entgangen sei, daß Döllinger auch wirklich nach Rom berufen worden wäre, wenn man dem heiligen Vater nicht versichert hätte, der Stiftspropst werde seine Beihilfe versagen und der Einladung ganz gewiss nicht entsprechen[1]). In Anbetracht der romfeindlichen Thätigkeit, welche Döllinger während der letzten Jahre entwickelt hatte, sollte man allerdings meinen, dass er ehrenhalber eine Verwendung der gedachten Art hätte ablehnen müssen. Und doch war er später bitter verstimmt, daß man des ‚größten deutschen Theologen' in Rom entbehren zu dürfen glaubte.

Das verhasste Concil rückte immer näher. Immer freier ergeht sich Döllinger in seinem Zorn. Vom 10. bis 15. März 1869 erschienen in der Allgemeinen Zeitung fünf Artikel, die ihn zum Verfasser hatten. Sie führen die Aufschrift: ‚Das Concilium und die Civiltà'. Zunächst soll der Schluss dieser Artikel Berücksichtigung finden; hier behandelt der Verfasser ‚die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit seit dem sechzehnten Jahrhundert'[2]). Das Vorausgehende ist in den ‚Janus' aufgenommen und wird später mit diesem gewürdigt werden.

Die anonymen Kundgebungen Döllingers im März 1869 bezeichnen ohne Frage eine gesteigerte Entfremdung von dem Geiste der Kirche und den Entschluss zum Widerstand bis aufs äußerste. Aus ihnen spricht nicht die Unsicherheit des Zweifels, nicht das Verlangen nach Aufklärung, nicht die ernste, tief und

versae opiniones, si audiuntur, conciliantur inter catholicos. *Acta et decreta* l. c.

[1]) Sanctissimi Domini nostri mentem nequaquam effugit opportunitas quempiam alium ex theologis accersendi praeter illos, quos ex Universitate Wirzeburgensi vocatos memorabas: *idque reapse in altero ex propositis a Te viris, in Doctore nempe Doellinger, contigisset, nisi Summo Pontifici affirmatum esset, ipsum invitationi ad praestandam hic conjunctim cum aliis operam suam minime assensurum.* Ibid. 1048. Dat. 1868 Juli 15. Friedrich, Documenta 1, 279 ff. Bekanntlich hat ein anderer deutscher Theologe, Dieringer, aus Krankheitsrücksichten dem Rufe nach Rom nicht Folge geleistet. [2]) Kleinere Schriften 405 ff.

Digitized by Google

wahr empfundene Sorge für das Wohl der Kirche oder des Staates. Aus ihnen spricht auch nicht die Ueberzeugung, sondern nichts weiter als ein abgründiger Hafs gegen eine Lehre, die Döllinger in seinem ganzen langen Leben nie verstanden hat, auf die er wohl öfter in seinen Schriften und Vorträgen zurückkam, aber nirgends ohne die bedauerlichste Unklarheit, ohne die offenbarsten Widersprüche, eine Lehre, die er jetzt noch bis zur Caricatur verzerren mufs, um die tendenziösesten Reflexionen daran zu knüpfen. Der Stiftspropst fürchtet als die nothwendige Folge einer Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit ‚unbedingte Unterwerfung unter jeden päpstlichen Ausspruch im Gebiete der Religion, der Politik, der Sitte, der Socialwissenschaften'. ‚Mindestens würde für fernere literarische und akademische Thätigkeit eine Beweglichkeit und elastische Versatilität des Geistes und der Feder erforderlich sein, wie sie heutzutage nur in der Journalistenwelt vorzukommen pflegt'. Man möchte es zum vorhinein für unmöglich halten, daß ein katholischer Theologe so wenig orientiert ist, zumal in einer Frage, die gerade damals so eingehend erörtert wurde, und deren Verständnis für den Münchener Professor nicht allzu mühsam sein konnte.

Die Lösung des Räthsels gibt Döllinger selbst. Die neue katholische Literatur war ihm fast ganz unbekannt geworden; er beruhigte sich darüber: Was darin stehe, wisse er ohnehin, oder: Für ihn stoße man ja doch nur offene Thüren ein[1]). Die Wahrheit ist nur eine; sie ekelte ihn an. Döllinger war der Macht des vielgestaltigen Irrthums verfallen und wurde selbst dessen kühnster Prophet. Bei dem Mangel an klaren Begriffen in der Hauptfrage war Döllinger nicht in der Lage, eine sachgemäße Darstellung der ‚Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit seit dem 16. Jahrhunderte' zu liefern. Er lieferte sie doch; sie mufste so ausfallen,

[1]) Jörg in den Historisch-politischen Blättern 105 (1890 I) 254. Die lückenhafte Bekanntschaft Döllingers mit den Erscheinungen der Neuzeit dehnt Lord Acton noch bedeutend weiter aus: He knew about all that could be known of the ninth [century]: in the nineteenth his superiority deserted him (*The English Historical Review* 1890, 720). Uebrigens gab es eine Zeit, da Döllinger jene Bücher verschmähte, welche nicht den Stempel der Orthodoxie trugen. In his early career as a teacher of religion he had often shrunk from books which bore no stamp of orthodoxy. It was long before he read Sarpi or the ‚Lettres Provinciales', or even Ranke's ‚Popes' (id. in *The English Historical Review* 1890, 713).

Digitized by Google

daß sie dem wissenschaftlichen Standpunkte der Allgemeinen Zeitung genau entsprach. Die von Döllinger entwickelten Gedanken sind den seichtesten Erzeugnissen der akatholischen Geschichtschreibung entlehnt und werden mit großer Erbitterung vorgetragen. Im Vordergrund stehen die Jesuiten; aber ‚auf den Sack schlägt man und den Esel meint man'[1]). ‚Mißtrauen und Zurücksetzung', so lehrt Döllinger, ‚ist seit vielen Jahrhunderten und schon lange vor der Reformation das Los gewesen, welches den Deutschen von der in Rom herrschenden Oligarchie zutheil wurde. Sie waren stets nur die contribuens plebs'[2]). ‚Gerade als die große reformatorische Bewegung in Deutschland ausbrach und bald ganz Europa in Flammen setzte, wurde durch die beiden Cardinäle Cajetan und Jacobazzi[3]) die Unfehlbarkeitslehre weiter ausgebildet. Bessere Bundesgenossen konnten Luther und die übrigen Reformatoren sich kaum wünschen; denn je höher der päpstliche Absolutismus gesteigert ward, desto gewaltiger wurde die Reaction, desto entschiedener der Widerwille der Menschen, sich einer so zur reinen Willkürherrschaft ausgearteten Macht, der gegenüber keine Schranke, kein Bollwerk mehr für die Völker wie für die Individuen bestehen sollte, zu unterwerfen'[4]).

‚Der Terrorismus der Inquisition im ganzen romanischen Süden, der römische Index machten jede spontane Bewegung, jeden von innen heraus sich entwickelnden Aufschwung der Wissenschaft und Literatur unmöglich . . Man konnte als Historiker den Verdacht der Heterodoxie kaum vermeiden, der bloße Name „Kritik" erregte schon Argwohn und Haß . . Der römische Theologe Laderchi erinnert, daß der berühmte Gelehrte Aonio Paleario blos wegen seiner Vorliebe für die Kritik zu Rom im Jahre 1570 auf Befehl Pius' V verbrannt worden sei, — mit vollem Recht, setzt Laderchi bei, denn es bedürfe solcher abschreckenden Beispiele, besonders für die Kritiker in der Kirchengeschichte' (407 f.). Zu bemerken ist nur, daß Aonio Paleario Häretiker war. Der

[1]) Historisch-politische Blätter 64 (1869 II) 319. [2]) Kleinere Schriften 416. [3]) Anderswo theilt Döllinger mit, daß außer den zwei genannten Cardinälen auch der Großinquisitor Torquemada, Thomas von Aquin und namentlich Pseudo-Isidor die größten Verdienste um die neue Lehre haben. [4]) Kleinere Schriften 405.

Digitized by Google

Anonymus entpuppt sich als vollendeten Gallicaner[1]). ‚Frankreich allein blieb das Asyl der wissenschaftlichen Theologie und zugleich der altkirchlichen Lehre von der Autorität. Nur dort durfte man sich offen zu den Grundsätzen der großen Concilien des fünfzehnten Jahrhunderts bekennen. In den Ländern der „Obedienz", in Spanien, Italien, Süddeutschland, würde die bloße Erklärung eines Mannes, daß er den Kanon des Constanzer Conciliums von der Superiorität der allgemeinen Kirchenversammlungen für wahr halte und daher nicht an die päpstliche Unfehlbarkeit glaube, sofort Absetzung, selbst den Kerker und schlimmeres zur Folge gehabt haben. Diesen Kirchhofzustand hat man dann „den Consensus der katholischen Kirche in ihrer Quasitotalität" genannt, neben welchem die „Gallicaner" mit ihrem auf die Lehre und Praxis der alten Kirche und auf die Beschlüsse von Constanz und Basel gebauten Systeme als halbe Schismatiker oder Häretiker verrufen waren .. Was wäre aus der historisch-theologischen Wissenschaft und Literatur geworden ohne Frankreich[2]), ohne die gallicanische Freiheit — sie war wirklich Freiheit — den letzten Rest der altkirchlichen Freiheit für die Theologen, für alle Pfleger ernster Studien und wissenschaftlicher Forschung'; nur hinkt als Commentar zur ‚wirklichen Freiheit' des Gallicanismus das Geständnis nach, daß sie ‚am französischen Hofe häufig ganz anders verstanden und im Sinne der politischen Herrschaft und Ausbeutung der Kirche zu weltlichen und höfischen Zwecken mißbraucht wurde!' (408 f.).

‚Die große Umwälzung durch die Stürme seit 1789, die Aufrichtung eines neuen Kirchenwesens auf ganz veränderter Grundlage durch das Concordat mit Napoleon, die Zerstörung des ganzen kanonischen Rechtes der altfranzösischen Kirche und besonders die dadurch herbeigeführte Rechts- und Schutzlosigkeit des der Willkür der Bischöfe völlig preisgegebenen niederen Klerus, diese Dinge waren der Verbreitung der ultramontanen Principien in Frankreich ungemein günstig. Da traten zwei Männer als Apostel

---

[1]) Vgl. oben S. 405. [2]) Vgl. die beiden Artikel von Gapp: Bossuet und die päpstliche Unfehlbarkeit, und: Die Lehre der französischen Kirche über die päpstliche Autorität, in dieser Zeitschrift 2 (1878) 609 ff. und 4 (1880) 280 ff.

Digitized by Google

des Ultramontanismus auf, der Priester La Mennais, der Laie Graf de Maistre, und brachten eine gewaltige und nachhaltige Wirkung hervor, vor allem auf den jüngeren Klerus.. Ernster (als de Maistre) nahm La Mennais die Frage'. Sein Verderben wurde nach Döllinger der Glaube an die Unfehlbarkeit des Papstes. Wie so? La Mennais ‚hatte sein ganzes theologisches System auf die Grundlage dieses einen Gedankens erbaut und das Zentnergewicht der gesammten katholischen Glaubenslehre, ja, wie er meinte, aller Wahrheit und Ordnung unter den Menschen an dem Pferdehaar der päpstlichen Unfehlbarkeit aufgehängt. Das Haar riss denn auch bald. La Mennais, den die Consequenz seines Systems bis zur Behauptung fortdrängte, daß die völlige Trennung der Kirche vom Staate in Frankreich eine Nothwendigkeit sei, ging im Jahre 1831 nach Rom. Hier ward seine Lehre verworfen, und er fand statt der gehofften übermenschlichen Weisheit und Gewissheit einen Abgrund von Corruption (ich gebe die Worte gemildert wieder); und nun widerfuhr ihm das Schicksal des Spielers, der sein ganzes Vermögen auf eine einzige verspielende Karte gesetzt hatte: weil ihm die päpstliche Unfehlbarkeit verloren ging, vermochte er nicht mehr an Christus zu glauben. Er hat als Pantheist geendet. Ein Fall wie diese Katastrophe des einzigen genialen Mannes, den der französische Klerus in diesem Jahrhundert aufzuweisen hat, dürfte sich noch oft wiederholen. Das Unfehlbarkeitsdogma verträgt durchaus keine nähere Besichtigung' (411 f.). — Weil ihm die päpstliche Unfehlbarkeit verloren ging, vermochte er nicht mehr an Christus zu glauben — wird Döllinger den Consequenzen seiner Opposition gegen dieses Dogma widerstehen können?

Für das nächste Concil eröffnet der Anonymus die schreckhaftesten Aussichten. ‚Die Bischöfe sind getheilt; eine kleinere Zahl derselben, die aber diejenigen umfasst, welche an Bildung und in der öffentlichen Meinung hervorragen, wird allerdings für die alte Lehre der Kirche und der großen Concilien [d. h. der von Constanz und Basel, soweit sie nicht vom heiligen Stuhl bestätigt waren] in die Schranken treten, wenigstens den Versuch machen, das drohende Uebel einer Glaubensneuerung abzuwehren. Aber .. man wird mit dem ganzen Gewicht der großen compacten Masse — darunter die zweihundert in den Seminarien gedrillten italienischen Bischöfe — über sie hinwegschreiten'.

Digitized by Google

Schließlich werden auch die Bischöfe Deutschlands ‚gleich den meisten andern als conciliarischer Thon den loyolitischen Töpfern in die Hände fallen, die schon bereit stehen, aus der bildsamen Masse das, was man gerade dort braucht, sei es Amphora, sei es Krug, zu gestalten' (413 f.). Uebrigens sind Vorgänge dieser Art nichts neues. Denn schon das Concil von Trient ist durch die päpstlichen Legaten ‚geknechtet' worden. Die deutsche Kirche wurde in Trient ‚mundtot' gemacht. ‚Die Romanen hatten das Feld allein, und konnten die gut disciplinierten, Mann für Mann nach Befehl stimmenden Italiener .. alles durchsetzen, was der ferneren Ausbeutung der Kirche durch Italiener und den als nationale Sache betrachteten römischen Interessen förderlich schien'. ‚Von allem, was noch hätte versöhnend und heilend wirken können, geschah in Trient das Gegentheil' (414 f.).

So wird es auch auf dem neuen Concil sein. ‚Niemand wird für Deutschland, für die fünfundzwanzig Millionen katholischer Deutschen auf diesem Concil das Wort ergreifen. Wer würde es auch wagen, oder wen würde man nur ausreden lassen?' Daran schließt sich ein überaus leidenschaftlicher Erguss, eine wüthende Rede, die der ungenannte Artikelschreiber einem der deutschen Prälaten, etwa dem ‚deutschen Ritter ohne Furcht und Tadel', Cardinal Diepenbrock, in den Mund zu legen sich nicht scheut. ‚Ich warne euch'; so möchte Diepenbrock gesprochen haben, ‚wenn er es rathsam gefunden hätte, zum Concil zu gehen. Fasset keine Beschlüsse, die der deutsche Geist nun einmal nicht verträgt. Bedenkt, daß der ganze gebildete herrschende Mittelstand, daß die gesammte denkende Laienwelt in Deutschland ihre Bildung auf deutschen Hochschulen empfangen hat. Die Deutschen sind heute nicht mehr jenes geduldige Volk, welches sich jahrhundertelang von Rom aus Lasten über Lasten aufladen, sich in seinen tiefsten Empfindungen und Strebungen misshandeln, seine gerechtesten Forderungen zurückweisen oder umgehen ließ, bis endlich im Jahre 1517 der Rücken des Kamels brach. Wohl habt ihr noch Millionen katholischer Deutschen; aber diese Millionen sind überall von protestantischen Elementen durchzogen, leben geistig von protestantischer, jedenfalls nicht ultramontaner Literatur, stehen unter dem täglichen Einfluss einer schrankenlos freien Tagespresse, und die bloße Scham würde sie abhalten, sich zu der päpstlichen Unfehlbarkeit zu bekennen, zu einer Lehre, welche der heiligen Schrift, der alten Kirche, der Geschichte,

Digitized by Google

der menschlichen Vernunft' Hohn spricht . . So lange es eine Logik und eine Geschichte in Deutschland gibt, werden die deutschen Theologen, innerlich wenigstens, sagen: E pur si muove! Diese Unfehlbarkeit ist ein Wahn, ein Hirngespinst' uff.

Döllinger war unwiderleglich, denn er war verblendet, ein Spielball seiner Umgebung, die den Meister trefflich auszubeuten verstand. Er hatte die Freiheit des von den päpstlichen Legaten geknechteten Tridentinums geleugnet. Bereits greift er weiter zurück. ‚Das sogenannte fünfte lateranische' Concil ist ein ‚italienisches Taschenconcil' Leos X, der durch dasselbe ‚die vollste Herrschaft des Papstes über alle Concilien und seine Oberhoheit über alle Königreiche und Monarchen im Jahre 1517 verkünden ließ . . Da schwelgte die Curie in Entzücken . . Wenige Monate darauf wurden von einem deutschen Professor einige Thesen an dem Thore der Kirche zu Wittenberg angeheftet, zehn Jahre später wurde Rom mit seinen aus der ganzen Welt erpreßten Schätzen die Beute deutscher Landsknechte, und vierzig Jahre später war eine halbe Welt, waren die thatkräftigsten Nationen unwiederbringlich von Rom getrennt. Diesmal wird, wenn das Concilium sich dazu gebrauchen läßt, den Kranz der Unfehlbarkeit um die Schläfe des Papstes zu winden, nichts von allem dem geschehen, was infolge der fünften lateranischen Synode geschah. . Es wird alles ruhig, nur allzu ruhig bleiben. . Aber ein gründlicher Widerwille gegen das unersättliche, stets weiter greifende italienische Priesterthum wird sich der Geister mehr und mehr bemächtigen . . Auch die menschliche Glaubensfähigkeit hat ihre Grenzen, und Tertullians credo, quia absurdum findet in dem heutigen Europa keinen Nachhall mehr. Gleicht doch der menschliche Geist darin dem Leibe, daß, wenn seiner Verdauungskraft allzuviel und zu fremdartiges zugemuthet wird, auch bei ihm Ekel und Erbrechen eintritt'. Der Anonymus schließt seinen Hetzartikel mit einer Warnung vor den ‚Gegnern in und außer der Kirche, welche jetzt fast in allen katholischen Ländern die Literatur beherrschen; mit Hohn und Triumph werden sie auf diese jüngste Erfindung einer auf Kosten der kirchlichen Ueberlieferung den Gelüsten der Curie fröhnenden Synode hinweisen und sagen: als Seitenstück zur σύνοδος λῃστρική vom Jahr 449 habe man nun eine σύνοδος κολακευτική vom Jahr 1869, eine Schmeichlersynode neben der alten Räubersynode' (417 ff.).

Digitized by Google

Der Stiftspropst hat es nicht verschmäht, bis in die tiefsten Niederungen der Scandalpresse herabzusteigen. War er wohl überzeugt, daß er im Geiste der altchristlichen Kirche handle, wenn er als Vertreter der deutschen Theologie in dieser Weise der rechten, gesunden, öffentlichen Meinung d. h. der ‚außerordentlichen Gewalt in der Kirche', Dasein und Kraft zu geben suchte, jener öffentlichen Meinung, der zuletzt alle, auch die Häupter der Kirche sich zu beugen haben?[1]) Tragisch genug muss er selbst jetzt prophezeien, daß sogar die ‚an Bildung und in der öffentlichen Meinung hervorragenden' Bischöfe Deutschlands als bildsame Masse, als conciliarischer Thon den loyolitischen Töpfern in die Hände zu fallen verurtheilt sind.

Wenige Wochen nach dem Erscheinen der fünf Artikel Döllingers, am 9. April 1869, erließ der bayerische Ministerpräsident Fürst Hohenlohe eine Circulardepesche[2]) an die auswärtigen Regierungen. Er bemühte sich, diesen die hochpolitische Natur der päpstlichen Unfehlbarkeit, welche durch das nächste Concil definiert werden solle, klar zu machen; es handle sich dabei um die Erhebung der päpstlichen Macht über alle Fürsten und Völker der Christenheit, auch in rein zeitlichen Dingen. Daher frage er, der bayerische Ministerpräsident, bei den Regierungen an, ob sich ein gleichmäßiges Vorgehen nicht empfehle, um den römischen Stuhl über die Stellung der Regierungen des Continents zum Concil im Voraus aufzuklären, oder vielmehr, ob nicht Besprechungen zwischen den Vertretern der interessierten Staaten das geeignetste Mittel wären zur Begründung einer gemeinsamen Haltung. Daß sich die politischen Befürchtungen des Fürsten Hohenlohe mit denen des Stiftspropstes in der Allgemeinen Zeitung decken (s. ob. S. 455), leuchtet ein. Arnim, der Gesandte des norddeutschen Bundes beim hl. Stuhl, meinte: ‚Wahrscheinlich ist der Fürst Hohenlohe zu diesem Schritte von dem Stiftspropst Döllinger[3]) inspiriert worden, welcher in seiner Verstimmung gegen Rom ohne Zweifel sehr geneigt sein wird, die Gefahren in etwas übertriebener Weise hervorzuheben,

---

[1]) Vgl. Kleinere Schriften 184 und oben S. 416. [2]) *Acta et decreta*, Coll. Lac. 7, 1199 f. Friedberg, Sammlung der Actenstücke 1, 296 f. Vgl. die Ministerialentschließung von 1869 Nov. 7 in Actenstücke des .. Erzbisthums München 144 f. [3]) Vgl. Allg. Zeitung 1869 Juni 20 und 21 Hauptblatt = Quirinus, Römische Briefe vom Concil 11 ff. und Allg. Zeitung August 19 Hauptblatt = Quirinus 30 f.

Digitized by Google

welche dem modernen Staat aus den vermutheten Concilsbeschlüssen erwachsen können. Es ist nun natürlich, daß Herr v. Döllinger, dessen theologische Tendenzen von Rom auf Antrieb der ultramontanen deutschen Wissenschaft unterdrückt werden, dessen persönliches Selbstgefühl noch kürzlich verletzt worden ist, als man ihn bei den Vorarbeiten für das Concil überging, — in den weltlichen Regierungen Bundesgenossen zu finden wünscht, welche er zu anderen Zeiten nicht gesucht haben würde'. Arnim kann die Ansicht Döllingers und des Ministers Hohenlohe von der Staatsgefährlichkeit des ex cathedra redenden Papstes nicht theilen. ‚Der Streit dreht sich nur noch um die Frage: ob der Papst ohne das Concil infallibel ist oder ob die Infallibilität nur dem Papste mit dem Concil zukommt. Ein müßiger Wortstreit, der auf die Stellung der weltlichen Regierungen ohne Einfluss bleibt. Kirchengesetze und Kirchendecrete können den Regierungen unbequem oder unannehmbar erscheinen und ihnen die Pflicht des Widerstandes auferlegen. Wie diese Gesetze und Decrete aber zustande gekommen sind, ob durch eine Willensäußerung des inspirierten absoluten Papstes oder durch einen Beschluss der constitutionellen Kirchenlegislative, wird meistens ganz gleichgiltig sein. Es wäre zu bedauern, wenn die Regierungen in den Streit um diese theologischen Schulmeinungen sich einmischen wollten[1]).

Die Stellung, welche Döllinger zum heiligen Stuhl eingenommen hatte, brachte es mit sich, daß jede Opposition gegen das bevorstehende ökumenische Concil auf seine Billigung rechnen durfte, so auch die Coblenzer Laienadresse, welche Mitte Mai 1869 von ungefähr fünfundfünzig Katholiken der Diöcese Trier an ihren Bischof gerichtet wurde. Die Unterzeichneten fürchteten die Dogmatisierung des Syllabus, der päpstlichen Unfehlbarkeit und der leiblichen Aufnahme Mariä in den Himmel. ‚Angesichts einer solchen Lage dürfen und können auch wir nicht im Schweigen ver-

[1]) Dat. Rom 1869 Mai 14, in *Acta et decreta* l. c. 1203 f. Wie Bismarck sich damals zu der Frage stellte, zeigt sein Schreiben an Arnim, dat. Berlin 1869 Mai 26, in *Acta et decreta* l. c. 1206 ff., bei Rolfus, Kirchengeschichtliches in chronologischer Reihenfolge von der Zeit des Vaticanischen Concils bis auf unsere Tage, 1 (1880) 20 ff. Friedberg 2, 522 ff. Hier auch zwei Instructionen des Bundeskanzlers von 1870 Januar 5 und März 13. Andere Winkelzüge Bismarcks s. *Acta et decreta* l. c. 1610 f. Vgl. Friedrich, Geschichte des Vatikanischen Konzils 1, 774 ff. und Majunke, Geschichte des ‚Culturkampfes' in Preußen-Deutschland (1886) 81 f.

Digitized by Google

harren . . Eine Vereinigung mit unseren im Glauben getrennten christlichen Brüdern möchte kaum dadurch erleichtert werden, daß man die Summe der uns trennenden Glaubenssätze noch um einige neu formulierte vermehrte . . Eine andere nicht unwichtige Frage, welche wir Ew. Bischöflichen Gnaden und des ganzen zum allgemeinen Concil eingeladenen Episkopats Erwägung unterbreiten möchten, betrifft die Einrichtung des Index librorum prohibitorum'. Nach mehrfacher Begründung der Beseitigung des Bücherverbotes erklären die Unterfertigten: ‚Es ist endlich für den wissenschaftlichen Fortschritt nicht heilsam, weil die Furcht, durch irgend einen unwillkürlichen Fehltritt oder Missgriff, vielleicht gar infolge der unberufenen Dienstfertigkeit eines Gegners, sich eine solche diffamierende Strafe zuzuziehen, sich wie ein Bleigewicht an die Forschungen der katholischen Gelehrten hängt. Wir hegen daher den Wunsch, es möge dem bevorstehenden allgemeinen Concil gefallen, den Index librorum prohibitorum aufzuheben'. Zum Schluss versichern die Betheiligten: ‚Als treue Söhne der Kirche sind wir mit Gottes Hilfe entschlossen, in der Einheit mit ihr und ihrem Mittelpunkte, dem Stuhle zu Rom, und in kindlichem Gehorsam gegen Ew. Bischöflichen Gnaden zu leben und zu sterben'[1])

Man hat diese Laienadresse bald nach ihrem Erscheinen in Verbindung gebracht mit der Hohenlohe'schen Circulardepesche; ihr Urheber, Theodor Stumpf[2]), Oberlehrer am Gymnasium zu Coblenz, verwahrt sich gegen diese Verdächtigungen auf das entschiedenste. Aber seine Mittheilungen verrathen nicht blos die rückhaltlosesten Sympathien für Döllinger, sondern auch das Interesse des Münchener Stiftspropstes für das Coblenzer Unternehmen, obwohl es ihm stellenweise ohne Zweifel allzu mattherzig erscheinen mochte. ‚Die verleumderischen Behauptungen über einen Zusammenhang der Adresse mit Hohenlohe', schreibt Stumpf an Bischof Krementz, ‚stützt man auf eine Correspondenz zwischen Herrn v. Döllinger und mir, aus der ich, wie man sagt, kein Hehl mache. So sehr ich es mir nun zur Ehre rechnen würde, der Anregung jenes von mir hochverehrten Mannes, der eines Verrathes an den Rechten der heiligen Kirche unfähig ist, gefolgt zu sein,

---

[1]) *Acta et decreta* l. c. 1175 ff. [2]) Bei Abfassung der Adresse waren außer Stumpf betheiligt Cornelius, Kampschulte und Reusch. So Friedrich, Geschichte des Vatikanischen Konzils 2, 41 Anm. 1.

Digitized by Google

so muss ich doch erklären, daß Herr von Döllinger auf die Idee und den Entwurf der Adresse weder direct noch indirect Einfluss geübt hat. Er hat von dem Unternehmen erst in einem späteren Stadium durch mündliche Mittheilungen des zufällig auf der Reise von Paris den Rhein passierenden Prof. Cornelius gehört und keine Zeile, kein Wort des Entwurfes zu Gesicht bekommen, keinen Gedanken desselben inspiriert. Erst am Tage vor Pfingsten, nach endgiltiger Annahme des Entwurfs durch das hiesige Comité habe ich an ihn durch Prof. Cornelius ein gedrucktes Exemplar gesandt ohne Begleitschreiben, um ihm nicht einmal eine Höflichkeitsverpflichtung aufzulegen. Herr von Döllinger hat mir darauf mit großer Wärme seine volle Zustimmung zu allen wesentlichen Punkten in einem sehr gütigen Schreiben ausgedrückt, aus dessen Empfang ich allerdings kein Hehl gemacht habe[1]).

Wie Reusch, Kampschulte, Michelis, Elvenich nebst anderen, die sich nach Oberlehrer Theodor Stumpf öffentlich für die Adresse erklärt haben, und der spätere Altkatholik Stumpf selbst die Versicherung kindlichen Gehorsams gegen den Bischof und den Entschluss, in der Einheit mit der Kirche und ihrem Mittelpunkte, dem römischen Stuhle, zu leben und zu sterben — wie die genannten Herren diese Betheuerungen verstehen mochten, wird kaum zu entscheiden sein. Döllinger hat seine volle Zustimmung nur zu allen wesentlichen Punkten der Adresse ausgedrückt. Gehörte dazu auch der Schlussatz?

Sehr lehrreich ist in dieser Beziehung ein Schreiben Döllingers vom 28. Juli 1864 an Cesare Cantù. ‚Theuerster Freund! Ihr Brief hat schmerzliches Erstaunen in mir erregt. Ich kann meine Acten und Schriften durch mehrere Jahre hindurch nachsehen und nichts auffinden, was mir solchen Vorwurf zuziehen könnte. Ich, und mich von der Einheit der Kirche trennen wollen! Sie werden doch sicherlich nicht glauben, daß ich den Rest meiner Tage so entehren werde, indem ich anders handle und lehre als in den vorhergegangenen vierzig Jahren. Wahrhaftig, meine katholische Ueberzeugung ist noch keinen Augenblick erschüttert gewesen und ich hoffe, der gütige Gott wird

[1]) Dat. Coblenz 1869 August 31, in *Acta et decreta* l. c. 1183.

Digitized by Google

mich bis ans Ende des Lebens darin erhalten. Vergangenen October tagte hier in München eine Versammlung deutscher Gelehrten, meistens Professoren der Theologie; sie wählten mich einstimmig zu ihrem Präsidenten[1]). Daraus sehen Sie, daß in Deutschland noch mein katholischer Ruf intact ist. Was nun Italien anbelangt, so glaubte ich, mein Name wäre nur vielleicht zwanzig oder dreißig Personen bekannt. Es ist mir höchst peinlich, daß in jenem Lande mein Ruf mit dem Flecken der Häresie, des Schismas oder der Apostasie befleckt wird. Bis jetzt hat noch kein deutsches Buch, katholisch oder protestantisch, irgend einen Zweifel über meine Orthodoxie geäußert. Noch in den letzten Monaten haben deutsche Journale mich als entschiedenen Ultramontanen bezeichnet. Wie kommt man in Italien dazu, mich für einen Feind der Kirche oder des Glaubens zu halten? Ich bitte Sie dringend, vertheidigen Sie mich gegen eine so wenig begründete Anschuldigung und übergeben Sie mein Dementi der Oeffentlichkeit. Wie vieles hat sich verändert, seitdem wir uns nicht gesehen! Aber weder meine Anhänglichkeit an Sie noch an die Kirche haben sich verändert. Ganz der Ihrige J. Döllinger'[2]).

Entweder hat Döllinger früher geheuchelt, da er sich als gläubigen Theologen bekannte und seine wahre Freiheit in die Unterwerfung unter die Autorität der Kirche setzte, oder es war ihm damals ernst mit seinen Lehren und Versicherungen. Wenn man an dieser letzteren Annahme billigerweise nicht zweifeln wird, so folgt nothwendig, daß er jetzt ein anderer Mensch geworden ist. War er trotz seiner vielfach schiefen Ansichten und untheologischen Aeußerungen wirklich einmal wahrer Katholik, dann ist er ganz gewiss jetzt das nicht mehr, was er gewesen, und wird bald das nicht mehr sein, was er jetzt ist. Sicher stand Döllinger zur Zeit, da er am ‚Janus' arbeitete, nicht mehr auf dem Boden der Kirche; er war nicht mehr katholisch.

Das Buch erschien Ende August 1869[3]). Sein vollständiger Titel lautet: ‚Der Papst und das Concil von Janus.

[1]) Vgl. ob. S. 414 ff. 448 f. [2]) Nach dem *Bien public* vom 19. April 1869 in der Salzburger Kirchenzeitung 1871 Mai 4 S. 138. In dem Werke: Das Oekumenische Concil. Stimmen aus Maria-Laach 12 (1871) 71 f. finden sich nur Bruchstücke dieses Briefes mit der leider ganz unrichtigen Jahreszahl 1869. [3]) Ein Brief Döllingers an Reinkens vom 10. August steht bei Schulte, Der Altkatholicismus 69 f. Darin heißt es: ‚Hefeles und Hanebergs Berufung nach Rom war — Humbug'.

Digitized by Google

Eine weiter ausgeführte und mit dem Quellennachweis versehene Neubearbeitung der in der Augsburger Allgemeinen Zeitung erschienenen Artikel: Das Concil und die Civiltà'. Leipzig 1869. Die Mitarbeiter am Janus kommen hier nicht inbetracht. Verantwortlich für alles ist Döllinger, sogar für ‚Unrichtigkeiten', die ein Friedrich nachträglich auszustellen hatte[1]). Im Vorwort S. XIX heißt es: ‚Unsere Schrift trägt aus mehrfachen Gründen die Namen ihrer Verfasser nicht an der Stirne .. Wir wollen, daß die Aufmerksamkeit der Leser sich ganz allein auf die Sache concentriere und daß, falls eine Polemik hervorgerufen werden sollte, derselben keine Gelegenheit geboten sei, statt einer objectiv-wissenschaftlichen, mit Würde und Anstand geführten Erörterung der in Rede stehenden hochwichtigen Fragen, den Streit mit dem corrosiven Gift von Verdächtigungen und Invectiven gegen die Personen der Verfasser auf ein anderes Gebiet zu versetzen'. Döllinger meinte offenbar, der Janus sei eine ‚objectiv-wissenschaftliche, mit Würde und Anstand geführte Erörterung'. Hat er Recht, dann gibt es in der unermeßlichen Bücherwelt keine unwissenschaftliche ‚Invective' mehr.

Döllinger hoffte während der letzten Jahre, die Macht der öffentlichen Meinung durch seine aufregenden Artikel über die Inquisition und noch im Frühjahr 1869 durch seine journalistische Bekämpfung der päpstlichen Unfehlbarkeit auf seine Seite zu bringen. Dem gleichen Zweck sollte auch der Janus dienen. ‚Was hat im fünfzehnten Jahrhundert den Concilien von Constanz und Basel eine so gewaltige Autorität und einen so lange nachwirkenden Einfluss auf die Zustände der Kirche verliehen? Es war die ihnen zur Seite stehende Macht der öffentlichen Meinung. Und wenn heutzutage eine starke, einmüthige und zugleich positiv gläubige und der Verwirklichung des Ultramontanismus widerstrebende öffentliche Meinung in Europa, ja nur in Deutschland erwachte und sich kundgäbe, dann würde trotz der so düstere Besorgnisse weckenden Stimmen der Bischöfe von Mainz, St. Pölten und Mecheln die Gefahr noch glücklich vorübergehen. Unsere Schrift soll darum auch ein Versuch sein, zur Weckung und Orientierung einer öffentlichen Meinung beizutragen. Sie wirkt vielleicht nur wie ein Stein, der ins Wasser

[1]) ZB. Geschichte des Vatikanischen Konzils 2, 87 Anm. 2.

Digitized by Google

geworfen die Oberfläche auf einen Augenblick kräuselt und dann sogleich alles wieder läßt, wie es gewesen; aber sie könnte doch auch wirken wie ein Netz, das in den See getaucht reiche Beute brächte. —'[1]) Döllinger beabsichtigte einen positiv gläubigen Widerstand gegen das in Sicht stehende Concil und gegen die drohende Gefahr der Glaubensfälschung in Scene zu setzen.

Freilich viel wäre damit nicht gewonnen. Denn die Kirche war nach Janus seit tausend Jahren ihrem innersten Wesen nach bereits das nicht mehr, was sie ursprünglich sein sollte. Noch in der zweiten Auflage von ‚Christenthum und Kirche' (1868) hatte der Stiftspropst erklärt: ‚Christus, der Besitzer göttlicher Weltherrschaft, will seine Kirche nie preisgeben, kein Feind soll sie überwältigen, kein Verfolger sie vertilgen, kein grundstürzender[2]) Irrthum sie verfinstern; gerade für ihre lehrende Thätigkeit, für ihre Aufgabe, die geoffenbarte Wahrheit rein und unverfälscht allen Völkern, allen Geschlechtern zu überliefern, hat er ihr für immer seine Gegenwart, seinen allmächtigen Beistand zugesagt'. Die von Christus gestiftete Kirche sollte ‚unerschütterlich fest' sein, ‚alle Bürgschaft der Unzerstörbarkeit in sich tragen' (S. 226 f.). ‚Vor allen andern Aposteln und in einem vorzüglicheren Sinne als sie war aber Petrus zum Fundamente der Kirche erkoren' (32). Wie konnte nun diese von Christus gestiftete Kirche fortbestehen, wenn ihr Felsenfundament im Laufe der Jahrhunderte trotz aller göttlichen Verheißungen die Probe auf jene ‚unerschütterliche Festigkeit und Unzerstörbarkeit' nicht bestand, wenn die Kirche durch ‚grundstürzende Irrthümer verfinstert' worden war?

Daß ihr Fundament thatsächlich diesem Schicksal verfallen, darüber gibt Janus den aufklärenden Bescheid. Es ist zwar bisher noch keinem Irrlehrer gelungen, die Zeit zu bestimmen, in welcher die Kirche in dem Grade zu entarten begann, daß sie sich selbst aufgegeben hätte und das Bedürfnis schuf nach einem radicalen Reformator oder Neugründer. Wohl hat jeder Abtrünnige, der mit dem Anspruch auftrat, die zerstörte Urform der Kirche ins Leben zurückzurufen, die Welt überzeugen wollen, daß er an eine ganz bestimmte Epoche der Vergangenheit anknüpfe, bis zu der die

[1]) Vorwort zum Janus XVIII f. [2]) Dieses Wort fehlt in der ersten Auflage S. 225.

Digitized by Google

Kirche ihrem Ideal treu geblieben sei. Indes die Angaben widersprechen sich, und deren Zahl ist größer als die der christlichen Jahrhunderte. Janus entdeckt den Wendepunkt im neunten Jahrhundert. Der Primat, sagt er, ruht allerdings ‚auf höherer Anordnung; die Kirche ist vom Anfang an auf denselben angelegt gewesen, er ist in Petrus von dem Herrn der Kirche vorgebildet, er hat sich daher auch mit innerer Nothwendigkeit bis zu einem gewissen Punkte entwickelt' — ‚dann allerdings, vom neunten Jahrhundert an, erfolgte eine weitere, mehr künstliche und krankhafte als gesunde und natürliche Fortbildung des Primats zum Papat, mehr eine Umwandlung als eine Entwickelung .. Als das Präsidium in der Kirche zum Imperium wurde, als an die Stelle des ersten, die kirchlichen Angelegenheiten mit seinen „Brüdern" gemeinschaftlich berathenden und beschließenden, mit dem Beispiele der Unterwerfung unter die Kirchengesetze vorangehenden Bischofs die Zwingherrschaft eines absoluten Monarchen sich setzte, da zerbrach die früher so stark geschlossene Einheit der Kirche' (Janus XI f.). Das Fundament, auf welches Christus seine Kirche gebaut, hat sich also vom neunten Jahrhundert an, seit Pseudo-Isidor und Nicolaus I, nicht sowohl entwickelt, als umgewandelt; es war weder ‚unzerstörbar' noch ‚unerschütterlich fest'. Unmöglich konnte die Kirche, die auf ihm ruhte, unzerstörbar und unerschütterlich fest sein. Auch sie hatte sich folgerichtig seit Pseudo-Isidor nicht entwickelt, sondern ‚umgewandelt'. Bis zum neunten Jahrhundert gab es einen Primat, jenen Schein-Primat nach der Zeichnung bei Janus; mithin konnte auch von einer wahren Kirche Christi, von einer wahren katholischen Kirche die Rede sein. Mit der Umwandlung, welche dieser Primat des Janus erfuhr, indem er zum Papat wurde, mit der Umwandlung des Präsidiums in das Imperium einer absoluten Zwingherrschaft, mit der Umwandlung des Katholicismus zum Ultramontanismus kann nach der Auffassung des Janus die katholische Kirche, deren Grundbau und wesentliche Existenzbedingung der wahre Primat ist, nicht mehr bestehen.

Was will also Döllinger? Er will in Europa oder zum mindesten in Deutschland eine öffentliche Meinung, einen ‚positiv gläubigen' Widerstand ins Leben rufen gegen die Gefahr der Glaubensneuerung, gegen die Gefahr einer Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit. Zum Beweis dafür, daß mit diesem Dogma

Digitized by Google

eine Glaubensneuerung nothwendig gegeben sei, dient ihm, ungeheuerlich genug, die Behauptung, daß ein wesentlicher Factor in der Kirche, der Primat, somit die Kirche selbst seit tausend Jahren sich nicht etwa blos ‚entwickelt', sondern ‚umgewandelt' habe[1]). Döllinger will eine Glaubensneuerung verhüten und begründet seinen Warnruf mit einer These, welche die Indefectibilität der sichtbaren Kirche mit klaren Worten leugnet. Denn entweder ist eben diese papistische Zwangskirche, die er bekämpft, die eine wahre katholische, oder die eine wahre katholische Kirche hat aufgehört zu sein.

‚Uns ist die katholische Kirche keineswegs identisch mit dem Papismus', verkündet Janus, ‚und so sind wir ungeachtet der äußeren kirchlichen Gemeinschaft doch innerlich und tief geschieden von denen, deren kirchliches Ideal ein universales, von einem einzigen Monarchen geistlich und wo möglich auch leiblich beherrschtes Reich ist, ein Reich des Zwanges und des Druckes, in welchem die Staatsgewalt den Trägern der Kirchengewalt ihren Arm zur Niederhaltung und Erstickung jeder von dieser missbilligten Regung leiht'[2]). Nun ist aber die bestehende katholische Kirche, wie Döllinger im Janus und in den vorausgehenden anonymen Schriften des breiten ausführt, nichts weiter als ein ‚Reich des Zwanges und des Druckes', und sie ist es geworden durch die ‚Umwandlung' des Primates in den Papat. Die bestehende katholische Kirche ist also thatsächlich identisch mit dem Papismus. Man frägt: Was soll die ‚äußere kirchliche Gemeinschaft' mit diesem Papismus, von dem Döllinger sich doch ‚innerlich und tief geschieden' fühlte? Die Antwort liegt auf der Hand. Trotz aller Abneigung gegen die Kirche, in welcher die angeblichen Grundsätze Papst Gregors VII immer mehr zur Herrschaft kommen sollten[3]), hatte der gelehrte Professor die Geschichte der Secten doch zu gut studiert und war zu sehr davon überzeugt, daß die aus-

---

[1]) Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte 3 (1890) 648 Anm. 2, nennt das eine ‚dogmenhistorische Beleuchtung'. [2]) Janus V f.
[3]) ‚Durch das Mittel des Unfehlbarkeitsdogma erhebt sich das gregorianische System, erhebt sich die Kirche des Mittelalters gewaffnet aus ihrem Grabe, um ihre einstige Herrlichkeit von der lebendigen Welt der Gegenwart zurückzufordern'. Rudolph Sohm, Kirchengeschichte im Grundriss, 6. A. (1890) S. 198.

Digitized by Google

gesprochene Trennung von der alten Papstkirche den Fluch endloser Zersplitterung unwiderruflich nach sich ziehe. Daher bis zum Tode seine Erklärung: Ich bin Katholik, daher sein gänzlicher Zerfall mit allen denen, die einstens mit ihm gestanden, aber allmählich, getrieben durch die innere Consequenz der Thatsachen, in eine Richtung kamen, welche den beabsichtigten ‚positiv gläubigen' Widerstand in kläglichster Weise blosstellte. Die katholische Kirche in ihrer ‚Umwandlung' seit dem neunten Jahrhundert war dem Gelehrtenstolz Döllingers ein Greuel; er wollte eine Kirche nach eigenen Heften und wollte doch auch jener gehassten papistischen Kirche nicht entsagen. Aber er musste wissen, daß die Kirche, von der er ‚innerlich und tief' längst geschieden war, auch den widerstrebenden schließlich ausstoßen würde; er musste wissen, daß sein Protest gegen diesen Act nur die Geistesverwandtschaft mit jedem anderen Häretiker früherer Tage abschließend klar stellen würde. Bei dem widerspruchsvollen, sich selbst aufhebenden Plane des Janus wird die Schrift voraussichtlich allerdings ‚nur wirken wie ein Stein, der ins Wasser geworfen die Oberfläche auf einen Augenblick kräuselt und dann sogleich alles wieder lässt, wie es gewesen'[1]).

Aus der Entwicklung der Grundidee des Buches folgt, daß die Kraftanstrengungen Döllingers unendlich weit über ihr Ziel hinausgingen. Und hätten sie es im günstigsten Falle auch erreicht, wäre durch den ‚positiv gläubigen' Widerstand des Janus die Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit auch vereitelt worden, so wäre doch für die Kirche im großen nichts, gar nichts gebessert. Denn schon seit den Tagen Gregors VII war sie vollendeter Papismus.

Döllinger beweist es. Daß das Tridentinum[2]) und die fünfte Synode im Lateran unfrei und von den Päpsten ‚geknechtet' waren, hatte der Stiftspropst früher verrathen (s. oben S. 429 460). Dasselbe gilt von allen jenen abendländischen Synoden, welche in der Kirche von jeher als ökumenisch betrachtet wurden. Angesichts der Schilderungen, welche Döllinger von dem Tridentinum entwirft, und der Besorgnisse, die er für das nächste Concil hegt, muss es befremden, daß nach Janus das Concil von Vienne 1311 über die Bischöfe eine Schmach gehäuft hat, die nicht überboten werden

[1]) Janus XIX. [2]) Vgl. Quirinus 14.

Digitized by Google

konnte. ‚Größer konnte die Knechtschaft des Episkopats, die Herabwürdigung der Concilien nicht mehr werden' als auf dem Concil von Vienne[1]). Die zweite Synode von Lyon 1274, ‚welche die sechste ökumenische unter den abendländischen sein sollte, veranstaltete der beste der Päpste jener Zeit, der gerne, wenn es nur möglich gewesen wäre, das, was die Politik seiner Vorgänger verdorben hatte, wieder geheilt hätte — Gregor X. Aber auch er durfte die alte Concilienform nicht wieder herstellen, so nothwendig und heilsam sie auch gerade hier, wo von einer Reformation der verwilderten und ausgearteten Kirche gehandelt werden sollte, gewesen wäre'[2]). Mithin auch diese Synode nicht ökumenisch. Noch einfacher liegen die Dinge bei dem ersten Concil von Lyon 1245; denn Innocenz IV selbst ‚hat es vermieden, das Concil als ein allgemeines zu bezeichnen'[3]). Wer hat es also zu einem allgemeinen gemacht? Vielleicht die ‚öffentliche Meinung'? — Die vierte lateranische Synode 1215 wird von Janus in folgender Weise abgethan: ‚Eine freie Berathung vor dem Antlitze eines Innocenz III . . war vollends nicht denkbar. . Innocenz ließ den Bischöfen seine Decrete vorlesen, und, nachdem sie schweigend zugehört, durften sie zustimmen. Als sie wieder heimkehren wollten, verbot es ihnen der Papst, bis sie ihm große Geldsummen gezahlt hatten, die sie von den Geldmäklern der päpstlichen Curie mit Wucherzinsen entleihen mußten'[4]). Das dritte Lateranconcil, die elfte ökumenische Synode 1179, war eine ‚bloße Veranstaltung zur feierlichen Promulgierung päpstlicher Gebote'. Auch im Jahre 1139 ‚erschienen im Lateran die Bischöfe nur als passive Zeugen, um die päpstlichen Machtgebote zu vernehmen und es mit anzuschauen, wie der Papst den von seinem Nebenbuhler Pierleone ordinierten Prälaten unter Schimpfworten selbst die Stäbe aus der Hand und die Pallien von den Schultern riss'. ‚Das erste Beispiel eines sich für ökumenisch ausgebenden Concils, auf welchem nicht das Concil, wie tausend Jahre lang geschah, sondern der Papst in seinem Namen die Gesetze machte und verkündigte, wurde vorgeführt auf der zahlreich besuchten, nachher ökumenisch genannten Synode' Calixts II 1123. ‚Von Verhandlungen unter den Bischöfen zeigt sich keine Spur; sie schienen

---

[1]) Janus 214. [2]) AaO. 212. [3]) AaO. 210 Anm. 196.
[4]) AaO. 209 f. Für die letzte Angabe wird citiert Matth. Paris!

Digitized by Google

nur gerufen worden zu sein, um dem Papstthum zur Folie zu dienen'.

So machte denn die ‚Stellung, welche die Päpste seit Gregor VII zu den Concilien einnahmen', das einzige Heilmittel ‚unwirksam, welches die Kirche gegen das in ihrem Schoße um sich greifende Verderben bis dahin gekannt. Die Concilien wurden zu einem Werkzeug der päpstlichen Herrschaft verkehrt und in einen Zustand von entwürdigender Unfreiheit versetzt, welcher nur den Schatten dieser altkirchlichen Institute übrig ließ'[1]).

Diese Erörterungen Döllingers sind klar und gestatten über den Grad seiner bisherigen Entwicklung keinen Zweifel. Wer die Allgemeinheit jener abendländischen Synoden leugnet, mag Protestant, Rationalist oder sonst was immer sein; Katholik ist er nicht.

Schon die äußere Form des Janus verräth seinen fortschrittlichen Charakter gegenüber den früheren literarischen Leistungen des Hauptverfassers, der sich wiederholt zu Correcturen und Ausstellungen der Unwissenheit Döllingers genöthigt sieht[2]). Bezeichnend ist ein Text über den Primat. Der Stiftspropst hatte seine einstige Auffassung über diesen Punkt, wie oben[3]) gezeigt wurde, in der zweiten ‚verbesserten' Auflage von ‚Christenthum und Kirche' wesentlich verändert. Aber selbst diese neue Form der Lehre von 1868 entsprach dem Standpunkt nicht mehr, auf den im Jahre 1869 ein rascher innerer Entwicklungsproceß den Mann gestellt, der einer Glaubensfälschung in der Kirche nur durch die Leugnung einer Glaubenslehre begegnen zu können wähnte. In ‚Christenthum und Kirche' zweite Auflage (1868) S. 30 schrieb Döllinger: ‚Petrus sollte erstens der Fels sein, auf welchen Jesus seine Kirche bauen wolle; die auf diesem Felsen ruhende Kirche solle zweitens niemals untergehen; er werde ihm drittens die Schlüssel des Reiches, der Kirche geben, und viertens solle, was er auf Erden binden oder lösen werde, auch im Himmel gebunden oder gelöst sein'. Gegen diese Aufzählung, welche dem Apostelfürsten etwas nur ihm eigenthümliches zuspricht, richtet sich Janus mit folgender wegwerfenden Kritik: ‚Es war eine vergebliche Mühe, welche sich zB. Döllinger (aaO.) gegeben hat, die Schlüsselgewalt als etwas von der Binde- und Lösegewalt Verschiedenes zu erklären, so daß in jener eine Gewalt über die gesammte Kirche läge, welche dann

[1]) Janus 207 ff. [2]) ZB. 103 Anm. 43, 114 Anm. 54. [3]) S. 439 ff.

Digitized by Google

auch auf die römischen Nachfolger des Petrus übergegangen wäre. Dies widerspricht allen Erklärungen der Väter und der exegetischen Tradition der Kirche'. Petrus erhielt also durch die Uebertragung der Schlüsselgewalt kein Vorrecht, und noch viel weniger erhielten seine römischen Nachfolger, die Päpste, mit der Schlüsselgewalt Petri ein Vorrecht, eine ‚Gewalt über die gesammte Kirche'. Bestimmter spricht Döllinger-Janus diesen Gedanken so aus: ‚In der Verleihung der Schlüssel- und der Binde- und Lösegewalt konnten die Väter um so weniger ein den römischen Bischöfen ertheiltes Vorrecht oder gar eine Herrschaft erkennen, als sie, was ohnehin auf den ersten Blick jedem einleuchtet, eine Vollmacht, welche zuerst dem Petrus, dann aber allen Aposteln mit den gleichen Worten verliehen wurde, nicht für etwas dem Petrus Eigenthümliches oder blos auf die römischen Bischöfe Vererbtes nahmen, und das Symbol der Schlüssel allgemein für völlig gleichbedeutend mit dem bildlichen Ausdruck des Bindens und Lösens hielten'[1]). Es handelt sich hier nicht darum, daß durch diese Auslassungen Döllingers nicht nur der Primat der Jurisdiction, sondern jeder Primat der Päpste wie des hl. Petrus geleugnet wird, daß es mithin unfaßlich ist, was derselbe Döllinger im Vorwort des Janus S. XI sagen will mit der Wendung: ‚Der Primat ruht, davon ist jeder gläubige Katholik überzeugt, und zu dieser Ueberzeugung bekennen sich auch die Verfasser dieses Buches, auf höherer Anordnung; die Kirche ist vom Anfang an auf denselben angelegt gewesen, er ist in Petrus von dem Herrn der Kirche vorgebildet . .' Von größerem Gewicht ist hier der Umstand, daß Döllinger im Janus das als ‚vergebliche Mühe' abweist, was er ein Jahr zuvor in ‚Christenthum und Kirche' S. 30 wohl ausgesprochen, später aber S. 344 Anm. 1 eingehend erörtert hatte. Janus unterläßt den Hinweis auf diese letzte Stelle. Sie lautet: ‚Man pflegt die Uebergabe der Schlüssel des Reiches und die Verleihung der Binde- und Lösegewalt als zwei ganz synonyme Bilder zu deuten, unter der Voraussetzung, daß die Thüren bei den Hebräern durch Riegel, welche mit Schnüren oder Riemen befestigt worden, verschlossen gewesen, daß also der Schlüssel ein Werkzeug, diese Schnüre oder Riemen aufzuknüpfen oder zu lösen, gewesen sei. Das ist aber

[1]) Janus 98.

Digitized by Google

eine ungegründete blos aus Homers Odyssee geschöpfte Vermuthung. Die Andeutungen im A. T. lassen auf eine andere Beschaffenheit der Schlösser und Schlüssel schließen. Wenn es Sirach 22, 33 heißt: „O könnte ich ein Schloss an meinen Mund legen“ und wenn im Hohenlied 5, 5 auf die Sitte angespielt wird, die Riegel und Schlösser an den Haus- und Zimmerthüren geliebter Personen zu salben, so sieht man, daß hier an eine Verschlingung von Riemen oder Schnüren nicht zu denken ist, wie denn auch zwar Riegel, aber keine derartigen Riemen erwähnt werden. Die Gewalt der Schlüssel also, die dem Petrus allein gegeben worden, ist eine Gewalt zu öffnen und zu schließen, die Gewalt eines Hausverwalters; die Binde- und Lösegewalt aber, welche allen Aposteln verliehen worden, ist die richterliche Vollmacht in der Kirche, die Gewalt Sünden zu vergeben und zu behalten‘.

Man muss gestehen, daß in dieser kurzen Bemerkung das überzeugende Ergebnis einer gründlichen und ernsten Forschung niedergelegt ist. Ein Jahr danach passt solche Forschung nicht mehr zum System. Ohne den geringsten Versuch eines Gegenbeweises wird eine der wichtigsten Fragen, die den Janus beschäftigen sollten, mit ein paar willkürlichen Federstrichen beseitigt, das auf Grund der heiligen Schrift gewonnene Textverständnis als ‚vergebliche Mühe‘ zurückgewiesen und eine ‚ungegründete blos aus Homers Odyssee geschöpfte Vermuthung‘ plötzlich zur allgemeinen Lehre der Väter und zum Ausdruck der exegetischen Tradition erhoben.

Im Jahre 1861 schrieb Döllinger[1]): ‚Es ist außerhalb der katholischen Kirche fast zum Sprachgebrauch geworden, die päpstliche Gewalt als eine schrankenlose, absolutistische zu bezeichnen, die kein Gesetz über sich anerkenne. Man redet häufig von Römischer Omnipotenz, von einem wenigstens nicht aufgegebenen Anspruch auf Universalherrschaft. Man behauptet, Rom lasse überhaupt nie einen einmal aufgestellten Anspruch fallen, behalte sich vielmehr vor, ihn bei günstiger Gelegenheit wieder geltend zu machen. Alle diese Vorstellungen oder Anklagen sind unwahr und ungerecht‘. Aber alle diese unwahren und ungerechten Vorstellungen und Anklagen, die außerhalb der katholischen Kirche fast zum Sprachge-

[1]) Kirche und Kirchen 37—40.

Digitized by Google

brauch geworden sind, finden sich nahezu wörtlich in den Schriften des jetzigen Döllinger. Weiter: Im Jahre 1861 noch forderte er im Interesse der Kirche für den Papst eine ‚starke mit mannigfachen Mitteln und Rechten ausgestattete Gewalt. Mit dem Primat der Würde und Ehre, ohne wirkliche Macht, wäre der Kirche schlecht gedient'. Nicht genug. ‚Wenn es die Noth erfordert, sagt Bossuet [bei Döllinger], kann der Papst Alles — natürlich immer mit Ausschluss dessen, was göttlicher Ordnung ist'. Acht für den Gelehrten bedeutungsvolle Jahre sind seitdem verstrichen. Tiefere Studien hat er nicht mehr angestellt. Die Arbeiten dieser Periode sind durchaus ephemerer Natur, Erzeugnisse verletzten Ehrgeizes, sie tragen das Gepräge einer krankhaften Tendenz. Und nun erfährt die Welt, daß der Primat mit ‚wirklicher Macht' eine Usurpation sei. Also noch einmal: Döllinger will im Janus einer durch die Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit drohenden Glaubensneuerung begegnen und muss, um sein Ziel zu erreichen, den wahren Primat, also einen Glaubenssatz leugnen. Diese Polemik verdient, bei allen sonstigen zahllosen Widersprüchen, mit der sie geführt wird, die Anerkennung der Consequenz wenigstens in dem einen Punkt, daß mit dem biblisch, traditionell und geschichtlich verbürgten Primat das unfehlbare Lehramt des Papstes allerdings nothwendig gegeben ist. Für diese unwissenschaftlichen Schaukelkünste hat Friedrich den wissenschaftlichen Ausdruck gefunden in dem Satze: ‚Trotz allem, was man dagegen sagen mag, hatte nicht Döllinger sich verändert, sondern die Welt um ihn her'[1]).

Von der ‚Hypothese der päpstlichen Unfehlbarkeit' rühmt Janus, daß sie sich durch ihre Bequemlichkeit, durch die Leichtigkeit ihres Gebrauchs empfiehlt . . Würde sie wirklich einmal allgemein als Glaubensregel angenommen[2]), so ist sie nicht nur ein weiches Kissen, auf welchem der ermüdete oder verwirrte Geist des Laien sowohl als des Theologen sanft ruhen und sich ungestörtem Schlummer überlassen kann, sondern sie leistet zugleich auch für die Welt der Geister in religiösen Dingen dasselbe, was in der Welt des materiellen Verkehrs und in Hinsicht der Ersparung von Zeit und Arbeitskraft unsere Dampfmaschinen und elektrischen Drähte

[1]) Beilage zur Allg. Zeitung 1890 Nr. 98 S. 3. [2]) D. h.: Würde die gesammte Kirche einem dogmatischen Irrthum verfallen, — eine der vielen untheologischen Annahmen des ‚größten Theologen Deutschlands'.

Digitized by Google

leisten. Es gäbe nichts Oekonomischeres, nichts was mehr geeignet wäre, Studium und Geistesarbeit zu ersparen, und zwar auch für Rom selbst; denn die Consequenz des Princips würde sicher bewirken, daß man in kurzer Zeit bei dem Punkte anlangte, wo die Substanz der Unfehlbarkeit in die Namensunterschrift des Papstes, der damit ein von einer Congregation oder von einem einzelnen Theologen rasch entworfenes Decret vollzieht, gesetzt wird'. Die päpstliche Unfehlbarkeit ‚scheint also auf dem kürzesten Wege und in der einfachsten Weise und mit dem kleinsten Zeitaufwande das zu gewähren, wozu die alte Kirche so viel Mühe und Umstände und so lange Zeit gebraucht hat'[1]).

Für die Würdigung des Entwicklungsstadiums, das Döllinger im Janus erreicht hat, ist es von hohem Interesse zu wissen, wie er sich die Irrthumslosigkeit dieser alten Kirche oder ‚eine diese Kirche repräsentierende Versammlung' jetzt vorstellt. ‚Ist es ein Concil', zB. ein ökumenisches, ‚das über die Lehre urtheilt, so ist es eben ein Zeugnis, das damit abgelegt wird. Die Bischöfe bezeugen, jeder für den ihm bekannten Theil der Kirche, daß eine bestimmte Lehre bisher dort gelehrt und geglaubt worden sei . . Darüber ob dieses Zeugnis richtig abgelegt worden sei, ob Freiheit und unbefangene Wahrhaftigkeit unter den Bischöfen der Synode geherrscht habe, darüber entscheidet in letzter Instanz wieder die Kirche selber, die das Concil oder dessen Beschluss annimmt oder verwirft. Hier ruht also die Gewissheit und Unfehlbarkeit ganz auf dem festen Boden der Thatsachen'[2]). Durch diese Aeußerung, die selbst mit Rücksicht auf Döllingers beschleunigten Zersetzungsprocess befremden muss, überbietet Janus den extremsten Gallicanismus[3]). Denn schon ist nicht blos der Papst, sondern auch das ökumenische Concil reformabel; in letzter Instanz entscheidet die Kirche. Diese Kirche ist aber nach dem Katechismus Döllingers nichts anderes als die öffentliche Meinung, welcher gegenwärtig die deutsche historische Theologie ‚Dasein und Kraft' zu geben hat. Der erhabenste und competenteste Vertreter dieser deutschen Theologie ist Döllinger. Im Janus waltet er seines Amtes. Bereits hat er den genannten abendländischen Concilien ‚Freiheit und unbefangene Wahrhaftigkeit' abgesprochen. Er hat erklärt, daß die Beschlüsse

[1]) Janus XVI. [2]) AaO. 434. [3]) Vgl. oben S. 457.

Digitized by Google

jener ökumenischen Synoden zu verwerfen sind; und das ist noch nicht alles. Er hat auch mit voller Zuversicht prophezeit, daß ‚dem neuestens angesagten Concil eine Eigenschaft nie beigelegt werden wird, nämlich die, daß es ein wahrhaft freies Concil gewesen sei'[1]). Also ‚was auch immer der Gang der Synode sein möge', auch ihre Beschlüsse sind schon zum vorhinein null und nichtig.

Döllinger ist in der Lage, einen ganz bestimmten dogmatischen Irrthum zu verzeichnen, dem ein ‚sogenanntes' allgemeines Concil infolge des päpstlichen Druckes zum Opfer gefallen. ‚Innocenz II machte eine große Synode, die zweite lateranische (1139), zum Mitschuldigen seines Wahnes, indem er die Ordinationen der „Schismatiker" d. h. derjenigen Bischöfe, welche auf der Seite des von der Mehrzahl der Cardinäle gewählten, aber früher schon gestorbenen Papstes Anaklet gestanden, für nichtig erklärte — ein Act kirchlicher Willkür und zugleich eine offenbar häretische Anschauung .. Hier war es die römische Kirche selbst, welche .. immer wieder solchem Irrthum verfiel und die Gewissen und Vorstellungen der Gläubigen in einem Grade verwirrte, den man in der alten Kirche völlig unerträglich gefunden und gegen den man wohl bald Hilfe geschafft hätte'[2]). Aber nicht Papst Innocenz II, nicht die römische Kirche, nicht ein ökumenisches Concil haben eine offenbar häretische Anschauung vorgetragen. Der Irrthum ist lediglich auf Seiten des Anklägers. Was Janus sagt, ist Wort für Wort unrichtig. Er stützt seine Beschuldigung mit dem Ausdruck irritus[3]) und bedenkt nicht, daß damit gar nichts bewiesen ist. Das allein wäre genügend, die Haltlosigkeit seiner Aufstellungen zu beleuchten. Indes die Concilsacten, wie sie durch die Chronik von Mauriac überliefert sind, bieten mehr. Sie zeigen an einem neuen Beispiel, welchen Sinn jene Zeit mit dem Worte irritus sehr oft verband, und sie zeigen damit auch, wie oberflächlich der größte Theologe Deutschlands durch seine Leidenschaft geworden ist. Die von dem Papste und dem zweiten Lateranconcil ausgesprochene ‚Ungiltigkeit' der von Schismatikern ertheilten Weihen bestand einzig und allein darin, daß den so Ordinierten die Ausübung ihrer Weihe untersagt wurde,

[1]) Janus 448. [2]) AaO. 300. [3]) Vgl. *Mansi*, Conc. Coll. 21. 533 c. XXX.

Digitized by Google

daß sie verurtheilt waren, auf der hierarchischen Stufe, welche sie inne hatten, zeitlebens zu verbleiben und jeder Beförderung auf immer zu entsagen[1]).

Auch alles übrige, was Döllinger-Janus inbezug auf diesen Punkt mit triumphierender Sicherheit vorträgt, ist durchweg unhistorisch. Nicht an einem einzigen Fall hat der Verfasser bewiesen, worauf ihm schließlich alles ankam, daß irgend ein Papst eine Häresie gelehrt, geschweige denn der Kirche aufgezwungen habe[2]). Die erbitterte Polemik gegen das Papstthum war daher nur möglich durch die gröbsten Entstellungen des Thatbestandes, durch eine Unsumme der entehrendsten Geschichtsfälschungen, unter denen auch das Märchen nicht fehlen durfte, daß nach Gregor VII und Innocenz III die weltliche Macht nicht von Gott stamme[3]).

Mit dem Janus hat der Entwicklungsproceß Döllingers seit dem Jahre 1860 einen gewissen Abschluß gewonnen. Der Stiftspropst, stets unklar in wichtigen Grundfragen der Theologie, kam der katholischen Welt gegenüber in eine schiefe Stellung zunächst wegen mißverständlicher, dann wegen einseitiger und unrichtiger

---

[1]) Nec ipsum (officium) impleant et in illo ordinis gradu perenniter demorantes ad superiorem non ascendant. *Mansi* l. c. 535 D.

[2]) Vgl. diese Zeitschrift 15 (1891) 87 ff. Auch das Schreiben Can. 24 C. I q. 7, worin Urban II ‚offenbare Ketzerei' lehren soll, ist von Janus 299 falsch verstanden.

[3]) Vgl. diese Zeitschrift aaO. 164 ff. Mit umfassender Gelehrsamkeit und gewohnter Schärfe trat dem Janus entgegen Hergenröther, Anti-Janus. Eine historisch-theologische Kritik der Schrift ‚Der Papst und das Concil' von Janus. Freiburg i. B. 1870. In staunenswert kurzer Zeit folgte aus der Feder desselben verdienten Verfassers das großartige Werk: Katholische Kirche und christlicher Staat in ihrer geschichtlichen Entwickelung und in Beziehung auf die Fragen der Gegenwart. Historisch-theologische Essays und zugleich ein Anti-Janus vindicatus. Freiburg i. B. 1872. Für weitere Kreise bestimmt ist die treffliche Schrift G. Bickells, Gründe für die Unfehlbarkeit des Kirchenoberhauptes nebst Widerlegung der Einwürfe, 2. Aufl. Münster 1870. S. auch Bickell im Katholik 1871 I 15 ff. 573 ff.

Auf die Thätigkeit des Janus läßt sich wohl schwerlich anwenden, was Lord Acton zu berichten weiß: He has . . said of himself that he always spoke sincerely but that he spoke as an advocate — a sincere advocate who pleaded only for a cause which he had convinced himself was just. The cause he pleaded was the divine government of the church, the fulfilment of the promise that it would be preserved from error, though not from sin (*The English Historical Review* 1890, 706).

Digitized by Google

Anschauungen bezüglich des Kirchenstaates. Die Autorität Roms, insbesondere die Büchercensur wurden ihm mehr und mehr verhasst. Während der Münchener Gelehrte in seiner Heimat die Genugthuung allseitiger Huldigung erfuhr, wurden ihm von der höchsten geistlichen Behörde Vorstellungen gemacht ob seiner unchristlichen Auffassung von dem Beruf der Theologie und der öffentlichen Meinung. Sein Hochmuth empörte sich gegen die Zumuthung einer Unterwerfung, und seine Feindschaft gegen den heiligen Stuhl verfestigte sich von Jahr zu Jahr durch eine lange Reihe von wühlerischen anonymen Artikeln, die er in anrüchigen Tagesblättern veröffentlichte. Noch ist ihm der Gallicanismus das Ideal wahrer Religionsfreiheit. Aber bald ist ihm auch der Zwang eines aus sich unfehlbaren ökumenischen Concils eine lästige Fessel. Die öffentliche Meinung hat über Annahme oder Verwerfung eines jeden Concilsbeschlusses zu entscheiden. Das ist der beredteste Commentar zu der Erklärung, welche Döllinger mit Beziehung auf seine im Jahre 1871 erfolgte Excommunication in dem Eingangs erwähnten Briefe[1]) an eine hochgestellte Dame aussprach: ‚Gestern noch rechtgläubig war ich heute ein des Bannes würdiger Ketzer, nicht weil ich meine Lehre geändert hatte, sondern weil andere für gut gefunden hatten, die Aenderung vorzunehmen und Meinungen zu Glaubensartikeln zu machen‘.

[1]) Vgl. oben S. 402.

Digitized by Google

Zum Begriff der zuvorkommenden Gnade.

Von **Max Limbourg** S. J.

In dem neuesten von den deutschen Bischöfen in ihren Diöcesen eingeführten Katechismus wird die Frage, worin die wirkliche Gnade bestehe, also beantwortet: ‚Die wirkliche Gnade besteht darin, daß Gott unseren Verstand erleuchtet und unseren Willen bewegt, das Böse zu meiden und das Gute zu thun'. Mit diesen schlichten Worten wird uns der althergebrachte, echt katholische Begriff der zuvorkommenden Gnade geboten. Nach den Glaubensquellen muss die zuvorkommende Gnade als eine von Gott bewirkte Erleuchtung unseres Verstandes und Bewegung unseres Willens gedacht werden. Rücksichtlich ihres Urhebers stellt sich diese Gnade dar als ein besonderes Einwirken Gottes *auf* unsere Seelenvermögen; in sich betrachtet ist sie die *in* unserem Erkenntnis- und Willensvermögen erfolgte Wirkung, der Effect jenes göttlichen Einwirkens. Nach der Lehrentscheidung des zweiten Conciliums von Orange erzeugt sich jene Wirkung *in uns ohne uns* (can. 20), d. h. ohne unsere *freie* Zuthat. Es kann ja der Mensch, wie das Concilium von Trient uns lehrt, der ihm gewordenen Gnade seine Zustimmung versagen, er kann sie abweisen; er kann aber auch durch freie Zustimmung zu der ihm gewordenen ‚anregenden' Gnade seine Rechtfertigung anbahnen (sess. 6 c. 5 6). Mit anderen Worten, die zuvorkommende

Digitized by Google

Gnade umschließt unfreiwillige, übernatürliche Acte unseres Verstandes und Willens.

Diesen Sätzen stimmen selbstverständlich alle Theologen bei[1]). ‚Von allen Theologen, sagt Scheeben, wird nämlich angenommen: 1. daß die auf freie Selbstthätigkeit abzielende Gnadenwirkung wesentlich einen dieser Selbstthätigkeit vorangehenden und sachlich oder virtuell von derselben verschiedenen Seelenact einschließt; 2. daß solche Seelenacte als *gratiae auxiliantes* anzusehen sind, und 3. daß die *gratia auxilians*, wiefern sie in solchen Acten besteht, im speciellen Sinne *gratia actualis* genannt werden kann'[2]). — Allein die Behutsamkeit Scheebens in Wahl und Stellung seiner Ausdrücke läßt uns schon vermuthen, daß die Theologen bei tieferem Eindringen in Sinn und Inhalt obiger Zugeständnisse in gegensätzlichen Anschauungen sich bewegen. Und so ist es. Die drei Sätze Scheebens zwingen ja förmlich zur weiteren Frage: Gibt es denn überhaupt eine ‚der Seele inhärente' wirkliche Gnade, die nicht ein ‚Seelenact' ist? Damit sehen wir uns sofort mitten in eine brennende Streitfrage versetzt.

Zunächst ein Wort zur Klärung des Fragepunktes. Scheeben bemerkt: ‚Seit der Einführung des Namens *gratia actualis* als *condivisum* zu *gratia habitualis* ist es üblich geworden, auch unter den Ausdrücken *gratia auxilians vel adjuvans*, resp. *auxilium vel adjutorium gratiae* und ähnlichen Namen, wie *gratia operans, cooperans excitans, adjuvans*, direct und specifisch gewisse von Gott durch seine bewegende Einwirkung in der Seele hervorgebrachte Wirkungen zu verstehen, wodurch er die Selbstthätigkeit (d. h. die freie Thätigkeit) derselben fördert . . Diese Redeweise ist an sich ganz berechtigt. Aber es wäre verfehlt, diese Fassung der *gratia auxilians* usw. für die einzig naturgemäße und für diejenige, welche stets allein in der Kirche gegolten habe, zu halten. In Wirklichkeit können nicht nur, wie schon bemerkt, die genannten Ausdrücke *in recto* auch für die *gratiosa voluntas* oder *misericordia Dei operans sive opitulans* (= *opera ferens vel conferens*) resp. auf die *operatio opitulans misericordiae*, also auf die *actio* und den *actus Dei moventis* — die *gratia aspirans* des Vaticanums — bezogen werden; sondern letztere

[1]) Cf. *Ripalda*, De ente supernat. disp. 102 sect. 1 n. 1; disp. 103 sect. 1. [2]) Handbuch der kath. Dogmatik 3, 2, 658.

Digitized by Google

Fassung ist namentlich bei den Vätern, und vor dem 16. Jahrh. bei den Scholastikern, insbesondere zur Bezeichnung der actuellen Gnadenhilfe im Gegensatz zur habituellen, sehr häufig, wenn nicht die vorherrschende gewesen'[1]). Es genügt, zur Klarstellung auf diese Bemerkung Scheebens hingewiesen zu haben; wie leicht ersichtlich, liegt dieser Punkt außerhalb der Peripherie der Frage, die den Vorwurf gegenwärtiger Untersuchung bildet.

Unter der zuvorkommenden Gnade, deren Begriff wir feststellen wollen, verstehen wir nach theologischem Sprachgebrauche nur die *gratia pure excitans* oder *praeveniens*, d. h. jene Gnade, die zuerst dem Menschen gegeben wird und die zu allen Heilsacten nothwendig ist, nicht aber die zuvorkommende Gnade in erweitertem Wortsinne, nach welchem jede Gnade, die überhaupt einem anderen Heilsacte vorangeht, zuvorkommende Gnade genannt werden kann[2]).

Auf die angeregte Frage also, ob eine der Seele inhärente zuvorkommende Gnade, die nicht ein Seelenact ist, angenommen werden müsse oder dürfe, geben die Theologen je nach der Verschiedenheit des überhaupt von ihnen vertretenen Gnadensystems auch verschiedene Antwort. Die sog. Thomistenschule steht für den Satz ein, daß die im eigentlichen Wortsinne gefaßte zuvorkommende Gnade ihrem Formalbegriffe nach kein Lebens- oder Seelenact[3]), sondern vielmehr etwas jeder Seelenthätigkeit Vorangehendes sei[4]). Hören wir zunächst einen mehr irenischen Theologen dieser Schule. Silvius stellt zur Lösung der uns beschäftigenden Frage vier Thesen auf. Die erste behauptet, die zuvorkommende Gnade bestehe nicht ausschließlich in der von Gott kommenden Er-

---

[1]) AaO. 655. Wir stimmen dieser Auffassung nicht bei; die von Scheeben erbrachten Beweise genügen sicher nicht zur Begründung der Richtigkeit seines in so allgemeiner Fassung gehaltenen Schlußsatzes. [2]) Contingit, unum actum supernaturalem, perfectum et deliberatum, excitare animam ad alium, ut voluntarius actus fidei excitat ad spem, et actus spei ad amorem; et sub ea ratione potest dici gratia excitans, sed *non pure excitans*, cum alioqui talis actus sit effectus alterius gratiae excitantis. *Suarez*, Opusc. 1 de Concursu etc. 3 c. 4 n. 3. [3]) Gratia praeveniens seu quae primo praevenit nos. non est formaliter actus noster vitalis. *Alvarez*. De auxil. disp. 74 n. 4. [4]) Aliquid antecedens omnem actum vitalem. Ibid. tit.

Digitized by Google

leuchtung unseres Verstandes, sie umfasse auch eine von Gott bewirkte Bewegung des Willens. Die zweite räumt ein, daß jene Erleuchtung und Bewegung zur zuvorkommenden Gnade zählen[1]). Die dritte These stellt den Formalbegriff der Gnade fest, hat also für unseren Zweck allseitige Bedeutung. Sie lautet: ‚Die zuvorkommende Gnade ist jene actuelle Einwirkung, durch welche Gott vor jeder Thätigkeit unseres freien Willens uns bewegt, daß wir entweder vom Unglauben zum Glauben oder von der Sünde zur Buße oder von der Trägheit und dem Nichtsthun zur Thätigkeit uns bekehren und erheben. Durch diese Einwirkung verleiht jedoch Gott dem Verstande und Willen eine gewisse Gabe, wenigstens eine vorübergehende, durch welche er einerseits den Verstand erleuchtet, und bewirkt, daß er plötzlich etwas das Heil Betreffendes erfasse, andererseits den Willen geneigt macht zum Guten, und bewirkt, daß er irgendwie Wohlgefallen daran finde; auf diese Weise erhebt Gott beide Seelenvermögen, rüstet sie aus und kräftigt sie, damit sie fähig seien zum Guten'[2]). Aus diesem Satze ergibt sich mit logischer Nothwendigkeit die in der vierten These ausgesprochene Schlussfolgerung, daß nämlich die Erleuchtung des Verstandes und die Bewegung des Willens nur Wirkungen der zuvorkommenden Gnade seien[3]). Nach dieser Darstellung ist also die zuvorkommende, der Seele inhärente Gnade kein Seelenact: letzterer ist vielmehr eine Wirkung der Gnade und fällt nur wegen dieser seiner Causalbeziehung unter den Begriff der zuvorkommenden Gnade. Nach der bündigen Terminologie der Scholastik drückt Alvarez den Gedanken des Silvius kurz

---

[1]) Pertinent ad gratiam excitantem. [2]) Gratia excitans est illa actualis motio, qua Deus ante omnem liberae voluntatis actum nos movet, ut vel ab infidelitate ad fidem vel a peccatis ad poenitentiam vel ab otio et quiete ad actum convertamur et resurgamus. *Per hanc* autem *motionem* Deus *quoddam donum*, saltem *per modum transeuntis*, tribuit intellectui et voluntati, *quo* intellectum quidem *illuminat*, et *facit* ipsum subito apprehendere aliquid ad salutem pertinens; ipsam vero voluntatem ad bonum *inclinat*, facitque, ut aliquo modo ei afficiatur, et *sic* utramque potentiam elevat, instruit ac roborat, ut potens sit ad bonum. In I 2 q. 111 a. 3 quaest. 2 concl. 3. [3]) Effectus gratiae excitantis sunt intellectus illuminatio ad objecti propositi considerationem, voluntatis inclinatio ad bonum etc. Ibid. concl. 4.

Digitized by Google

mit den Worten aus: *Gratia praeveniens non est formaliter actus noster vitalis, sed causaliter*[1]).

Statt des von Silvius gebrauchten Ausdruckes ‚Gabe' (*donum quoddam*) substituieren die als Verfechter der sogenannten thomistischen Lehranschauungen mit Recht gerühmten Theologen von Salamanca den die Sache schon bedeutend schärfer bezeichnenden Ausdruck: *forma accidentalis*. Die genannten Theologen halten die Lehre, gemäß welcher die zuvorkommende Gnade eine von Gott in die Seelenkraft eingesenkte *forma accidentalis* ist, für eine der gesammten sogenannten Thomistenschule derart gemeinsame Anschauung, daß sie es für überflüssig erachten zum Belege hierfür auch nur irgend einen Auctor namentlich anzuführen[2]). — Ohne Zweifel; so lange sich diese Behauptung innerhalb der von jenen Theologen ihr gezogenen Grenzlinie bewegt, trifft das über dieselbe gefällte Urtheil zu; sobald sie jedoch durch die Forderung einer näheren Bestimmung und größeren Vertiefung des Begriffes jener *forma accidentalis* aus ihrer Begrenzung hinausgedrängt wird, begegnen wir auch ohne weiteres in der gleichen Schule einer doppelten sich gegenseitig scharf bekämpfenden Richtung. Natürlich entlehnen beide Parteien ihre Deckwaffen dem heiligen Thomas. Die eine und zwar, wie es scheint, die ältere Richtung[3]) hielt die besagte *forma accidentalis* für eine übernatürliche Qualitas. Nach dieser Lehrmeinung haben wir uns die eigentliche zuvorkommende Gnade als eine von Gott in unserer Seelenkraft bewirkte Qualitas zu denken, durch welche das Seelenvermögen erhoben und zu übernatürlicher Thätigkeit befähigt wird. Da ferner diese Qualitas nicht nach Art anderer Qualitäten, zB. des eingegossenen Habitus oder des sacramentalen Charakters, etwas Bleibendes, sondern etwas mit dem Seelenacte, zu dessen Setzung sie das betreffende Seelenvermögen befähigt, Vorübergehendes ist, nennt man sie gemeinhin *qualitas fluida* und *transiens*[4]). Dadurch daß

[1]) L. c. [2]) Divinum auxilium esse formam accidentalem intellectui denuo impressam et inhaerentem, est adeo commune inter Thomistas, ut superfluum sit, aliquem in particulari referre. *Salmant.* 5 tract. 14 q. 111 disp. 5 dub. 3 § 3. [3]) Cf. *Bannes*, in I q. 12 a. 5, cf. in II 2 q. 23 a. 2 concl. 2. [4]) Dicendum est, primum auxilium intrinsecum gratiae actualis elevantis intellectum ad primam operationem supernaturalem consistere *formaliter in qualitate* quadam

Digitized by Google

Gott dieses übernatürliche Etwas unserem Erkenntnis- und Strebevermögen mittheilt, werden beide Seelenkräfte informiert, d. h. instandgesetzt und befähigt zu übernatürlichen Acten. Die Qualitas ist aber auch zugleich mit dem Seelenvermögen die Wirkursache des übernatürlichen unfreien Actes. Fehlt sie, dann fehlt also nebst der Befähigung auch ein nothwendiges Causalprincip zur Erzeugung übernatürlicher Acte[1]). Weil endlich diese Qualitas nicht von unserem Seelenvermögen hervorgebracht, sondern von Gott in dieses hineingelegt wird vor jeder Seelenthätigkeit, kann sie selbstverständlich kein Lebens- oder Seelenact, nichts Vitales sein; daher ihr Name: qualitas *non vitalis*, oder, wie sie von ihren Gegnern genannt wird, qualitas *mortua*[2]).

---

supernaturali fluida et communicata instar motus et per modum transeuntis. *Salmant.* l. c.

[1]) Asserit (haec sententia) praevenientis gratiae auxilium esse aliquam qualitatem, quae sit principium actus vitalis. — Ad hunc efficiendum necessariam dicunt illam priorem et antecedentem qualitatem, quae illius sit causa. *Lemos*, Panoplia grat. 4, 1, tract. 7 c. 5 n. 59. [2]) Scheeben (aaO. 703 Anm.) bemerkt betreffs letzterer Ausdrucksweise: ‚Ich erinnere mich nicht, auch nur einmal bei einem Thomisten diesen unglücklichen Ausdruck gelesen zu haben'. Weshalb dieser Ausdruck ein gar so unglücklicher sein soll, vermag ich nicht einzusehen; er gibt die Sache, um die es sich handelt, kurz und bündig wieder. Zudem muss man berücksichtigen, daß *qualitas mortua* ein rein polemischer Ausdruck ist, wie derlei Ausdrücke in den Kämpfen der damaligen Zeit überhaupt im Schwange gingen; man denke nur an den Ausdruck *gratia versatilis*. — ‚Die Bekämpfung, fährt Scheeben fort, der *qualitas mortua* als einer thomistischen Lehre ist aber umsoweniger angebracht als viele und gerade sehr bedeutende Thomisten nicht einmal den Ausdruck *qualitas* selbst nur im abgeschwächten Sinne gelten lassen wollten'. Hierauf ist zu erwidern, daß, wie oben bemerkt, auch diese Frage die sogenannten Thomisten in zwei Parteien spaltete, die einander schroff gegenüberstanden, wie sich aus dem weiteren Verlaufe dieser Studie ergeben wird. Die Partei nun, welche entschieden für die Qualitas Stellung nahm, war nach Lemos durchaus keine unbedeutende, denn er sagt: *Haec (sententia), quae asserit, praevenientis gratiae auxilium esse qualitatem, a plurimis Sancti Thomae discipulis acceptatur* (L. c. n. 59). Uebrigens wird sich bald zeigen, daß selbst die thomistischen Gegner der Qualitas von der (gleichfalls thomistischen) Gegenpartei durch ihre eigenen Waffen gezwungen wurden, sich gegen ihren Willen zur Qualitas zu bekennen; auch aus diesem Grunde ist also die Bekämpfung der Qualitas ‚als einer thomistischen Lehre' nicht zu missbilligen.

Digitized by Google

Wiewohl nun eine Qualitas nicht minder für den Intellect erforderlich ist, damit er durch sie zu übernatürlicher Erkenntnis gebracht werde, als für den Willen, damit er einen unfreien übernatürlichen Act zu setzen vermöge, so umschließt doch die schlechthin zuvorkommende Gnade beide und setzt sich aus ihnen zusammen[1]).

Doch hören wir nunmehr die Beweise für die theologische Berechtigung der *qualitas fluida*, wie sie deren Vertheidiger uns vortragen. Die unfreien Acte, sagen sie, um die es sich handelt, sind nicht nur Seelenacte, sondern auch übernatürliche Seelenacte. Es ist aber undenkbar, wie unser Seelenvermögen das eigentliche Princip übernatürlicher Acte sein könne, ohne durch göttliche Einwirkung vorher zu einer solchen Thätigkeit befähigt, d. h. zu einem geeigneten Princip derartiger Thätigkeit erhoben worden zu sein. Diese Befähigung und Erhebung gibt nun eben jenes übernatürliche Etwas, das Gottes Einwirkung in unsere Seelenkräfte hineinlegt: die Qualitas. ‚Die übernatürliche Vitalität' unserer Seelenacte ‚ist doch offenbar' ‚unendlich leichter und gründlicher erklärt, wenn sie auf eine innere übernatürliche Zurichtung des vitalen Vermögens, und eine Geneigtheit zu der betreffenden Thätigkeit zurückgeführt, und mithin die Elevation der Potenz als eine recht eigentlich vivificatorische, d. h. den Lebensgrund als solchen auf eine höhere Stufe erhebende gefaßt wird'[2]). Hierin besteht aber der ureigentliche Zweck und die Aufgabe der übernatürlichen Qualitas. Die Richtigkeit dieser Auffassung wird durch das Concilium von Trient bestätigt. Wie nämlich durch die eingegossenen Habitus unsere Seelenvermögen instandgesetzt und befähigt werden zu übernatürlicher Thätigkeit, so wird in Ermangelung jener bleibenden Qualitas (d. i. des Habitus) eine sie ersetzende übernatürliche, vorübergehende Qualitas mit Recht angenommen, durch welche die Erhebung, Ausrüstung und Befähigung der Seelenkraft zu übernatürlicher Thätigkeit bewirkt

[1]) Secundum hos auctores prima omnium gratia praeveniens sive gratia praeveniens in actu primo duplex qualitas supernaturalis transiens et fluens est, altera in intellectu recepta, in voluntate altera, per quas intellectus supernaturalem cognitionem, et voluntas indeliberatum aliquem supernaturalem actum eliciant; et *ex utraque simul* resultat illa omnium prima gratia praeveniens. *Lemos* l. c.
[2]) Scheeben aaO. 705 Anm. 2.

Digitized by Google

werde. ‚Im Interesse der übernatürlichen Vitalität dieser Acte ist es sogar am angemessensten, dieselbe (d. h. die göttliche Einwirkung) zu fassen in Gestalt einer inhärenten *qualitas fluida*, d. h. einer dem Habitus analogen und nur durch ihr flüssiges Sein von ihm verschiedenen Qualität, die sich als Ansatz zum Habitus bezeichnen lässt'[1]). Hierfür spricht auch die den Vätern und Concilien so geläufige Ausdrucksweise, Gott bewirke die zuvorkommende Gnade in uns ohne uns. Wenn wir beim Empfange dieser Gnade mitthätig sind, so wirkt sie Gott nicht in uns ohne uns. Wir sind also beim Empfange dieser Gnade unthätig, und eben deshalb kann sie nicht in einer, wenn auch unfreien, Lebensthätigkeit bestehen; selbst ein uns aufgenöthigter Seelenact bleibt ein Act, dessen Princip unser Seelenvermögen ist, den wir also im vollen Wortsinne selbst wirken. Auch finden wir in der heiligen Schrift sowohl, als bei den heiligen Vätern und in den Concilsbeschlüssen die zuvorkommende Gnade bezeichnet als eine Erleuchtung, einen Ruf, eine Einflüsterung oder Einsprechung. Diese Ausdrücke deuten aber nicht auf Acte unseres Verstandes und Willens hin, sondern vielmehr auf ein Moment, das diesen Lebensacten vorangeht, sie ursächlich bewirkt, also auf eine die übernatürliche Seelenthätigkeit veranlassende und mit ihr vorübergehende Qualitas. An und für sich besagt nämlich die Erleuchtung (*illuminatio*) nichts anderes als die ‚Einstrahlung göttlichen Lichtes'; die Einflüsterung (*inspiratio*) legt den Begriff eines Hauches, eines ‚Anwehens' oder eines Impulses, einer ‚Mittheilung von Geist und Kraft' nahe; der innere Ruf endlich oder die innere Einsprechung fordern ebenfalls zunächst ein inneres Etwas, das dem inneren Hören vorausgeht, ähnlich wie der äußere Ruf einen der Gehörswahrnehmung vorausgehenden Schall oder Ton hervorbringt. Ein erklärendes Beispiel bietet die Erleuchtung der Propheten, oder das Licht, infolge dessen Moses und Paulus die göttliche Wesenheit schauten. Durch göttliche Einwirkung wurde der Intellect dieser Männer befähigt zum Schauen der Zukunft, bezw. des göttlichen Wesens. Die Einwirkung Gottes legte nämlich in die Erkenntniskraft dieser Seher eine übernatürliche Qualitas, durch welche ihnen die erforderliche Befähigung wurde. In analoger Weise haben wir uns beim Abgange des übernatürlichen Habitus die zuvorkommende Gnade zu denken. —

[1]) Scheeben aaO. 705.

Digitized by Google

Selbst der Ausdruck *qualitas fluida* ist ‚doch gar nicht so befremdlich, da die ganze Scholastik nach Aristoteles neben dem Habitus und besonders als Einleitung desselben eine *dispositio facile mobilis* kennt'[1]). Die peripatetische Philosophie rechnet aber den Habitus und die genannte Disposition gleichmäßig zur Kategorie der Qualitas.

Trotz dieser Gründe wollen dagegen andere ‚sehr bedeutende Thomisten' ‚von einer solchen Qualitas mit eigener physischer Entität' nichts wissen[2]). Eine derartige Qualitas, entgegnen sie, muss, weil sie ja die eigentliche zuvorkommende Gnade ist, mit unfehlbarer Sicherheit und Nothwendigkeit Verstand und Willen zu übernatürlicher Thätigkeit bringen. Das kann jene Qualitas nicht, also ist sie auch nicht die zuvorkommende Gnade. Letztere veranlasst nach einer allgemein geltenden und feststehenden Lehransicht ohne weiteres unfreie Erkenntnisacte und unfreie Strebungen[3]). Jene Qualitas hingegen gibt als solche ihrem Träger nur irgend eine Beschaffenheit; und wenn auch in unserem Falle diese Beschaffenheit eine Hinordnung zur Thätigkeit mit sich führt, so kann sie doch diese aus sich niemals wirksam und thatsächlich herbeiführen. Hat ja auch der Habitus eine innere naturgemäße Hinordnung zur Thätigkeit, und dennoch kann er diese keineswegs aus sich veranlassen, weil er eben eine Beschaffenheit der Potenz, eine Qualitas ist[4]). Mag demnach auch die *qualitas fluida* den Verstand und Willen zu bestimmter Thätigkeit veranlagen, den Vollzug dieser Thätigkeit vermag sie aus sich nicht zu bewirken. Sie unterscheidet sich eben vom Habitus nur dadurch, daß sie ihrem Träger nicht, wie dieser, eine zuständliche, sondern blos eine vorübergehende Veranlagung zur Thätigkeit mittheilt[5]). — Gerade die von den Vertheidigern der Qualitas beigebrachten Beispiele sprechen für die Stichhaltigkeit dieser Gegengründe. Hätte die Einwirkung Gottes in

---

[1]) Scheeben aaO. Anm. 2. [2]) Ebd. [3]) Communis et certa sententia est, quod posita illa prima gratia intellectus et voluntas per modum naturae et sine libertate illico illos indeliberatos actus eliciant. *Lemos* l. c. n. 69. [4]) Alvarez stimmt diesem Gegenbeweise Lemos' zu mit den Worten: Posita in homine quacunque qualitate activa, indiget, ut operetur, praevia Dei motione. Operis de auxiliis Summa lib. 2 c. 2. [5]) Qualitas actualis et habitualis solummodo in hoc differunt, quod est actualiter vel habitualiter sub-

Digitized by Google

dem Geiste der Propheten oder des Apostels und Moses' nur jene Qualitas verursacht, dann wären jene Heiligen allerdings in der übernatürlichen Verfassung zum Schauen Gottes oder der Zukunft gewesen, allein das wirkliche Schauen wäre ohne einen neuen, hierzu bestimmenden Einfluss Gottes nicht erfolgt. Wie nämlich dem Wesen des Habitus eine die Thätigkeit factisch herbeiführende und zu dieser bestimmende Wirksamkeit widerstreitet, so steht auch eine thatsächliche Beeinflussung und Bestimmung unserer Seelenkräfte zur Thätigkeit mit jener Qualitas als solcher im Widerspruch[1]). — Fernere Belege für die Unhaltbarkeit der fraglichen Qualitas gewinnt die thomistische Gegenpartei aus dem so oft betonten Princip, der Wille des Menschen könne von keiner Creatur zur Thätigkeit genöthigt werden, nach dieser Richtung hin sei er Gott allein unterworfen und unterthänig. Nach ihren Vertretern nöthige aber die geschaffene Qualitas den Willen zur Thätigkeit, und setze ihn so rücksichtlich seiner factischen Bethätigung in Abhängigkeit von einer Creatur. Hierin liege nach St. Thomas eine Unmöglichkeit[2]). — Endlich legt Lemos, neben Alvarez wohl der entschiedenste Gegner der *qualitas fluida*, allen Thomisten die Frage zur Erwägung vor (*omnes Thomistae considerent*), ob nicht durch Festhalten an diesem Lehrpunkte ihrem ganzen Gnadensysteme Schwierigkeiten erwachsen, während den Gegnern ihres Systems, vorab Molina, neue Waffen in die Hände gespielt würden[3]). Denn wenn die zuvorkommende Gnade als Qualitas gefasst werde,

---

jectum afficere; in omnibus autem aliis plane conveniunt. *Lemos* l. c. n. 71.

[1]) Motio quoad exercitium et vere effectiva sicut qualitati habituali repugnat, ita qualitati actuali, quatenus actualis qualitas est, convenire non potest. *Lemos* l. c. [2]) Hoc autem dici nullo modo potest, quia jam tunc humana voluntas subderetur alicui creaturae praeter Deum, a qua efficienter moveretur quoad exercitium actus, quod plane impossibile est, quia quoad exercitium solum a Deo et a se ipsa voluntas moveri potest et non ab aliquo alio, ut docet S. Thomas I 2 q. 3 et 10 et alibi saepe. *Lemos* l. c. n. 74. [3]) Cui (Ludovico Molinae) si concedatur, esse gratiam praevenientem actualem quandam qualitatem ex propria sua natura et ex propria entitate ex necessitate determinantem voluntatem, sicut ex necessitate aliae qualitates subjecta determinant, *multum supra modum* illius (Molinae) argumentum et ejus fundamentum fulcitur. L. c. n. 76.

Digitized by Google

so bewirke sie zunächst aus sich und ihrer Natur nach mit Nothwendigkeit die unfreien Acte; sodann aber auch, falls sie wirksame *(efficax)* Gnade wird, vermittelst jener unfreien Acte mit gleicher Nothwendigkeit die freien Acte; und so wäre denn schließlich die ganze Series der unfreien und freien Acte vom ersten bis zum letzten mit innerer Nöthigung gesetzt, da ja jene Qualitas als die Wurzel und das oberste Princip dieser gesammten Thätigkeit *(sicut a prima radice principioque primo, a quo totum dependet)* eben diese Thätigkeit wirksam und bestimmend verursache und thatsächlich nach sich ziehe. Hiermit falle aber die Willensfreiheit[1]). Zu dem gleichen Schlusse gelangt Alvarez[2]). Beiden stimmt Suarez zu mit dem weiteren Bemerken, daß, falls die Qualitas nicht zur Thätigkeit nöthige, ihre Wirksamkeit der Willensfreiheit unterstände, und so könnte sie denn durch einen freien Willensentschluss wirkungslos verbleiben, fände sich also im Seelenvermögen vor nach Art eines Habitus und es fiele demnach endlich jeder Grund weg, sie eine *qualitas fluida* zu nennen und sie mit dem Habitus in Gegensatz zu bringen[3]). Ueberhaupt sieht Suarez[4]) mit Ripalda[5]) einen inneren Widerspruch im Begriffe der *qualitas fluida*. Ein wirkliches Ding, sagen sie, kann, wenn und weil es kein Lebensact ist, nicht zu sein aufhören außer durch ein ihm entgegengesetztes und entgegenstehendes Sein (wie

---

[1]) Prima praeveniens gratia, quae actualis qualitas est, ex propria natura habet ex necessitate movere voluntatem ad actus indeliberatos; rursus eadem omnium prima qualitas mediis actibus indeliberatis movet ex necessitate quoad exercitium actus liberi in iis, in quibus efficax est; ergo de primo ad ultimum illa omnium prima gratia praeveniens ex necessitate movet voluntatem ad actus liberos, eam determinando ex propria sua natura et ex vi propriae suae qualitatis ad illos actus efficaciter efficiendos; ergo voluntas, cum ex necessitate determinetur et moveatur quoad exercitium ab illa qualitate, ipsa ex necessitate se movebit et non libere etc. L. c. n. 70. [2]) Videtur repugnare libertati voluntatis, quod per qualitatem aliquam determinetur ad operandum. Ibid. [3]) Si haec qualitas non determinat ad exercitium actus, propter quem datur, quantum est ex se potest esse sine illo et subditur usui liberi arbitrii . . Ergo talis qualitas de se permanet in potentia per modum habitus, quandoquidem permanet quando non operatur. Cur ergo dicitur qualitas fluens aut in quo differt ab habitu? Opusc. 1 de concursu etc. 3 c. 4 n. 14. [4]) De auxiliis, 3 c. 4 n. 11. [5]) L. c. disp. 104 sect. 3.

Digitized by Google

zB. ein Habitus durch einen anderen ihm entgegengesetzten zu sein aufhört[1]), oder durch eine positive Thätigkeit. Beide Möglichkeiten sind betreffs der *qualitas fluida* ausgeschlossen. Wo findet sich denn ein dieser Qualitas entgegengesetztes Sein oder durch welche positive Thätigkeit wird sie aufgehoben? Mithin ist die *qualitas fluida* entweder keine *qualitas* oder keine *qualitas fluida*, sondern eine *qualitas permanens*. Die zuvorkommende Gnade ist aber nach allen Theologen nicht ein bleibendes, sondern ein vorübergehendes Sein, gerade so wie jeder Lebensact. Sollte man erwidern wollen, das fordere eben die Natur und das Wesen dieser Qualitas, daß sie nur fließendes Sein habe, so ist diese Entgegnung eine einfache Wiederholung der ursprünglichen Behauptung ohne jede Rücksicht auf den gegen sie vorgebrachten Beweis, daß nämlich eine derartige Natur und ein solches Wesen ein Unding sei; darum läßt diese Antwort, die eben keine ist, den obigen Beweis in seiner vollen Kraft fortbestehen[2]).

Lemos will nach alledem diese Lehrmeinung aus seiner Schule ausgeschlossen wissen. Nach seinem Rathe soll kein Thomist dieser Ansicht auch nur irgendwelche Wahrscheinlichkeit zuerkennen; denn sie erweise sich bei näherer Prüfung als unwahrscheinlich, ja sogar als unmöglich[3]). Der hl. Thomas stelle die Existenz einer derartigen Qualitas in Abrede[4]), ja die entgegengesetzte Ansicht, fügt Alvarez bei, bewege sich im ausgesprochenen Gegensatz zu Thomas[5]). Und in der That, der heilige Lehrer sagt ganz ausdrücklich: *Gratuitus effectus in homine non est qualitas*[6]). Es lohnt sich wahrlich nicht der Mühe, auf die gekünstelten Deutungen, die man zur Aufrechthaltung der Qualitas dieser Stelle des *πολίτλας divus Aquinas* (auch neuestens wieder) gegeben, näher einzugehen[7]); dagegen mag die

---

[1]) Vgl. diese Zeitschrift 9 (1885) 297. [2]) Cf *Palmieri*, De gratia div. actuali Thes. 16 p. 63. [3]) Ego namque hanc probabilitatem non video; sed si res attentius consideretur, improbabilis et impossibilis debet reputari. L. c. n. 76. [4]) L. c. c. 7 n. 102. [5]) Haec positio est expresse contra S. Thomam. L. c. [6]) I 2 q. 110 a. 2, quibus verbis non solum qualitatem permanentem negat (S. Thom.), ut aliqui ejus discipuli opinantur, verum omnem qualitatem, etiam transeuntem. *Lemos* l. c. c. 7 n. 102. [7]) Wenn Lemos, wie eben bemerkt, sagt: S. Thomas (l. c.) omnem qualitatem *negat*, so sagt Johannes vom heiligen Thomas mit anderen: quod sit qualitas,

Digitized by Google

Antwort auf die oben zu Gunsten der Qualitas beigebrachten Gründe wenigstens kurze Erwähnung finden.

Was zunächst, erwidert Lemos, die Forderung anlangt, daß unsere Seelenkräfte vor der übernatürlichen Thätigkeit die von dieser erheischte innere Zurichtung und Befähigung erlangen, so genüge zur Erfüllung dieser Forderung eine vorangehende wirksame Einwirkung Gottes — *motio virtuosa* — auf unsere Seelenvermögen. Diese Motio habe man sich jedoch keineswegs als ‚Qualitas mit eigener physischer Entität' zu denken. Sie gäbe unserem Intellect und Willen nicht nur die erforderliche Ausrüstung zu übernatürlicher Lebensthätigkeit, sie führe überdies die letztere wirksam und bestimmend herbei. Die angeführten Lehrausssprüche der Concilien und der heiligen Väter fänden durch Annahme der *motio virtuosa* eine durchaus sachgemäße und befriedigende Erklärung. Es stelle sich unter dieser Annahme die zuvorkommende Gnade factisch dar als Ruf, als Erleuchtung und Einsprechung, die Gott in uns ohne uns wirke usw. Weiteres Licht über diese Antwort wird die nunmehr zu entwickelnde Lehre der zweiten thomistischen Richtung verbreiten.

Was ist also die zuvorkommende Gnade in streng theologischem Sinne nach der Auffassung dieser zweiten Richtung? Hören wir zunächst den *propugnator acerrimus*[1]) der sog. thomistischen Gnadenlehre, Alvarez. ‚Wenn, sagt er, unsere Seelenkräfte nicht durch die eingegossenen Habitus in der erforderlichen Weise ausgerüstet sind zu jenen übernatürlichen Acten, die in der Regel der Eingießung des Habitus vorausgehen, sondern erst durch die zuvorkommende Gnade zur Setzung der genannten Acte befähigt und erhoben werden müssen: so halte ich diese zuvorkommende Gnade, durch welche Gott bewirkt, daß der Mensch jene Heilsacte setze, nicht formell für eine Qualitas, sondern für eine wirksame Einwirkung *(motio virtuosa)* Gottes'[2]). Genauer bezeichnet uns

---

non negat S. Thomas. Curs. theol. q. 111 a. 1 n. 20; cf. *Salmant.* l. c. n. 55.

[1]) *Gonet*, Clyp. thom. 1 tract. 4 disp. 8 n. 57. [2]) Quando potentiae non sunt constitutae per habitus infusos in actu primo proportionato cum actionibus supernaturalibus timoris inferni, attritionis et similium actuum, qui regulariter infusionem habitus tempore antecedunt, sed praeveniente gratia elevantur ad eosdem actus

Digitized by Google

Lemos — *inter omnes Thomistas unus instar omnium*[1]) — dieſe *motio virtuosa*. Die erſte, alſo die zuvorkommende Gnade im eigentlichen Sinne dieſes Wortes, iſt ein übernatürliches, von Gott hervorgebrachtes, in unſere Seelenvermögen vor jeder, auch der unfreien Lebensthätigkeit aufgenommenes Etwas, vermittelſt deſſen einerſeits unſere Seelenvermögen zu unfreien übernatürlichen Acten beſtimmt werden, das aber andererſeits zugleich auch mit unſeren Seelenkräften als wahrhaft wirkendes Princip die betreffenden Acte miterzeugt[2]).

In einer früheren Abhandlung dieſer Zeitſchrift[3]) wurde das Grunddogma der ſog. Thomiſtenſchule näher entwickelt, nach welchem überhaupt, mithin auch in der natürlichen Ordnung, keine Thätigkeit erfolgen kann ohne göttliche Prämotion. Als ſolche *praemotio divina* iſt die zuvorkommende Gnade zu faſſen, d. h. als eine übernatürliche Einwirkung Gottes (*motio virtuosa*), durch welche unſere Seele beſtimmt wird zur Hervorbringung übernatürlicher Acte[4]).

Die Beweiſe für dieſe Behauptungen ſind ſo ziemlich die gleichen, die wir oben zur Begründung der Qualitas aufgeführt ſehen, nur wird der Ausdruck *qualitas fluida* mit dem weit dunkleren und ſchwierigeren *motio virtuosa* vertauſcht. Wiederum wird geltend gemacht, daß unſere Seelenkräfte aus ſich zu übernatürlicher Thätigkeit durchaus unfähig ſeien; die nöthige Befähigung könne ihnen nur werden *per aliquid supernaturale* oder *aliquod donum gratuitum*[5]). Dieſes übernatürliche Moment ſei aber nach der Sprach- und Denkweiſe der heiligen Väter und der Concilien die *motio virtuosa*. Stets werde die zuvorkommende Gnade als

---

eliciendos, censeo auxilium actuale praevium, quo Deus efficit, ut homo actus illos producat, non esse formaliter qualitatem, sed motionem virtuosam. De auxil. 3 disp. 19 concl. 4.

[1]) *Graveson*, Epist. 1, 2. [2]) Aliquid supernaturale est, a Deo effectum et in intellectu et voluntate creata receptum ante omnes nostros actus indeliberatos, potentias ipsas movens ad illos eliciendos et cum potentiis eos vere efficiens ut principium effectivum eorum. L. c. c. 7 n. 91. [3]) Selbſtzeichnung der thomiſtiſchen Gnadenlehre, 1 (1877) 184 n. 14 ff. [4]) (Respondetur) esse nempe in anima nostra divinam praemotionem supernaturalem, animam moventem ad actus supernaturales efficiendos. *Lemos* l. c. n. 108. [5]) *Lemos* l. c. n. 97; *Alvarez* l. c. 8 disp. 74 n. 5.

Digitized by Google

ein Ruf, ein Anklopfen, eine Erleuchtung, Einflüsterung oder Einsprechung bezeichnet. Sämmtliche derartige Ausdrucksweisen besagten aber etwas der Seelenthätigkeit Vorangehendes, vermittelst dessen die Seelenkräfte zu übernatürlicher Thätigkeit befähigt und wirksam bestimmt würden. Ebenso fände sich die *motio virtuosa* in uns ohne uns. Mithin sei sie die eigentliche zuvorkommende Gnade. Wenn dagegen von den Vätern und Concilien die zuvorkommende Gnade ein heilsamer Gedanke, eine fromme unfreie Anmuthung, ein heiliges unfreies Verlangen usw. genannt werde, so sei das eine Metonymie, d. h. eine Verwechselung von Ursache und Wirkung, denn es werde in obiger Redeweise die Ursache eben nur durch die Wirkung erklärt; thatsächlich seien ja jene erwähnten Seelenacte Wirkungen der Gnade, hätten also diese als ihre Ursache zur Voraussetzung[1]). Ebenso müsse endlich auch der heilige Thomas erklärt werden, wenn er behauptet: *Gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed motus quidam animae.* Unter *motus animae* verstehe der hl. Thomas nicht einen Seelenact, sondern dessen Ursache, d. h. die *motio divina;* diese ist der *effectus gratuitus in homine*, vermittelst dessen sich sodann der Seelenact erzeugt[2]).

Allein trotz aller Mühe und Sorgfalt, trotz aller Erklärungen und Deutungen, welche diese zweite Richtung zur Bekämpfung der Qualitas und zur Begründung der *motio virtuosa*, als der eigentlichen zuvorkommenden Gnade, anwendete, konnte sie dennoch im gegnerischen Lager keinen durchschlagenden Erfolg erzielen. Mit großem Rechte behaupteten die Vertheidiger der Qualitas und mit ihnen sämmtliche Gegner der *motio virtuosa*, letztere decke sich ihrem Begriffe nach vollständig mit der Qualitas, die sie doch verdrängen wolle, oder sie entziehe sich überhaupt jedem Verständnisse. Sowohl die zu Gunsten

---

[1]) Concilia et Patres cum docent, excitantem gratiam esse sanctam cogitationem et volitionem indeliberatam, *explicant causam per effectum*, quia illae cogitationes et volitiones sunt *effectus excitantis prioris gratiae*, quae effective excitat et movet potentias ad illas eliciendas. *Lemos* l. c. n. 99; cf. *Alvarez* l. c. [2]) Quod autem dicit (S. Thom.) esse *motum animae*, intelligit non essentialiter et formaliter, sed effective et causaliter, i. e. *est motus in moto efficiens motum animae. Lemos* l. c. n. 103.

Digitized by Google

der *motio virtuosa* als auch die zur Bekämpfung der *qualitas fluida* beigebrachten Gründe, sagen die Theologen von Salamanca, die ja doch ‚das großartigste und vollendetste Werk der Thomistenschule' geschaffen[1]), beweisen nur das eine, daß nämlich die *qualitas fluida* angenommen werden müsse[2]). Und noch in neuester Zeit hat man uns belehrt, daß die Motio sich sachlich mit der Qualitas decke; denn, heißt es, die *divina motio*, wiewohl sie nicht eine eigentliche Qualitas sei, lasse sich zurückführen *ad genus qualitatis*, und könne allerdings unter dem beschränkenden Zusatze, daß ihr ein fließendes und unvollkommenes Sein zukomme, eine Qualitas genannt werden[3]). Das ist aber ganz eigentlich die These der so kräftig bekämpften Vertheidiger der Qualitas[4]). — Es nennen ferner alle Thomisten die zuvorkommende Gnade eine *forma accidentalis*, ein *donum gratuitum*, *aliquid supernaturale praevium*, *intrinsecum et inhaerens* etc. Aus dieser von ihrer ganzen Schule vertretenen Lehranschauung erheben die Theologen von Salamanca folgenden Schluss. Dieses der Seelenthätigkeit vorangehende, sie ermöglichende und bewirkende, der Seele inhärente Moment kann nur als Qualitas gedacht werden. Es ist ja nach der einstimmigen Lehre der Thomisten jenes Moment nicht Gott selbst, der mit der Seelenkraft zum einheitlichen Princip der Seelenthätigkeit sich verbindet; also ist es ein geschaffenes, der Seele inhärentes Sein. Zu welcher Kategorie gehört nun dieses Sein? Gewiss nicht zur Kategorie der Quantität; auch nicht zur Kategorie der Relation; die Kategorie der Actio und Passio ist gleichfalls ausgeschlossen[5]), denn kein Philosoph rechnet das *agere et pati* zur Kategorie der Qualitas, und sie sind zudem nicht denkbar ohne Selbstthätigkeit unsererseits[6]); die Kategorie des Wo und Wann, wie auch die beiden letzten

---

[1]) Scheeben aaO. 1, 441. [2]) Argumenta utriusque partis, si recte perpendantur, concludunt (illud intrinsecum accidentale et inhaerens) *esse qualitatem*. L. c. n. 50. [3]) Proprie qualitas (divina motio) *dici non potest nisi* per reductionem vel *cum addito, habens esse transiens et incompletum*. *Dummermuth*. S. Thomas etc. p. 52. [4]) Qualitas se habens per modum motus et transeuntis. *Salmant*. l. c [5]) Neque enim ad aliud praedicamentum (praeter qualitatem) reduci potest (divinum auxilium), *quia non est actio*. *Joan. a S. Thom*. Curs. theol. q. 111 a. 1 n. 20. [6]) Actio non est qualitas neque actio infunditur sine nobis. *Bannes*, in II 2 q. 23 a. 2 concl. 1.

Digitized by Google

aristotelischen Kategorien kommen selbstverständlich nicht in Betracht. So erübrigt denn nur die Kategorie der Qualitas[1]). Zu den gleichen Schlüssen war bereits früher Suarez gelangt. Er macht zu obiger Deduction noch den Zusatz, daß, falls man diese Schlussfolgerung nicht zugebe, die *motio divina*, im Sinne ihrer Vertreter, überhaupt unter den Kategorien des Seins keinen Platz fände; ein solches extravagantes Ding kenne aber die Philosophie nicht, noch auch fordere die Theologie dessen Einführung[2]).

Zudem erweist sich die *motio virtuosa* als eine übernatürliche, von Gott unserer Seele mitgetheilte, von dieser in sich aufgenommene Kraft (*virtus*), als eine übernatürliche Ausrüstung und Befähigung, als eine Instandsetzung und Verfassung oder Veranlagung unserer Seelenkräfte zu übernatürlicher Thätigkeit. Alle diese Ausdrücke zwingen uns aber den Begriff eines Seins auf, das unbestritten unter die Kategorie der Qualitas fällt. Die Qualitas im allgemeinen ist nach der von Albert d. Gr. gegebenen und von der Schule stets festgehaltenen und gebilligten Begriffsbestimmung jenes Accidens, das seinen Träger entweder rücksichtlich seines Seins oder seiner Thätigkeit vervollständigt und vervollkommnet[3]). Jede Qualitas steht demnach zu ihrem Träger entweder in ontologischer oder in dynamischer Beziehung, je nachdem sie dessen Sein oder dessen Thätigsein vervollkommnet[4]). Diese Begriffsbestimmung paßt allseitig auf die von den Anhängern der *motio virtuosa* uns gegebene Wesenserklärung dieser Motio. Die Scholastik unterschied bekanntlich mit Aristoteles vier Classen der

[1]) Hoc praevium et intrinsecum non est formaliter Deus ipse unitus intellectui in ratione principii (ut in praesenti dubio ostendimus); ergo consistit formaliter in aliquo auxilio creato intellectui inhaerente. Porro hoc intrinsecum non est quantitas, relatio aut aliud praedicamentum praeter qualitatem, eo quod alia genera vel sunt corporea proindeque inepta, ut inhaereant potentiae spirituali, vel non sunt activa et consequenter nequeunt vires ad agendum communicare; ergo relinquitur, quod illud auxilium intrinsecum sit qualitas. *Salmant.* l. c. n. 52. [2]) Oportebit ergo, ut sit qualitas, alioqui extra omnia praedicamenta vagabitur, ut facile patebit discurrenti per singula; id autem concedere philosophicum non est neque etiam est, quod theologiae attribuamus, quod nos cogat contra principia philosophiae hujusmodi entitates introducere. De auxil. 3 c. 4 n. 3. [3]) Praedic. c. 1. [4]) Vgl. diese Zeitschrift 9 (1885) 644 ff.

Digitized by Google

Qualitäten. Zur ersten rechnet sie im Anschluss an den Stagiriten den Habitus und die Disposition[1]); zur zweiten die Fähigkeit und die Unfähigkeit (ἀδυναμία[2]); zur dritten die sinnlich wahrnehmbaren entweder bleibenden oder vorübergehenden Eigenschaften; zur letzten endlich die (natürliche) Gestalt oder die (künstliche) Form[3]). Nun denn, die *motio virtuosa* ist sichtlich eine Disposition der Seele, fällt also unter die erste Classe der Qualitäten. Die von Scheeben in dieser Frage gebrauchten Ausdrücke bieten für diese Auffassung der Motio die stärksten Belege[4]). Nach Scheeben kann die fragliche Motio aufgefasst

---

[1]) Nomen habitus *diuturnitatem* quandam importat, *non autem nomen dispositionis. S. Thom.* I 2 q. 49 a. 2 ad 3. [2]) Betreffs der *impotentia* bemerkt Suarez: Impotentia talis est *potentia*, ut imbecillis sit ad suum actum exercendum, vel ut facile impediatur, ne illum exsequi possit . . ut imbecillitas memoriae ad retinendum vel hebetudo ingenii ad percipiendum. Disp. met. disp. 42 sect. 3 n. 11; vgl. diese Zeitschrift aaO. [3]) Vgl. diese Zeitschrift 9 (1885) 654 f. [4]) Scheeben nennt die *motio virtuosa* beinahe ausnahmslos *motio impressa*, so daß man zu der doch nicht richtigen Ansicht verleitet werden könnte, es sei dies eine den sog. Thomisten ganz geläufige Ausdrucksweise. Johannes v. hl. Thomas gebraucht statt *motio virtuosa* den sachlich richtigeren Ausdruck *qualitas impressa* (Curs. theol. p. 1 q. 12 a. 2; cf. q. 111 a. 1 n. 15. — Von Scheebens Ansicht über die *qualitas fluida* vermag ich mir keine klare Auffassung zu bilden. Einmal scheint er es zu misbilligen, daß die Theologen von Salamanca ‚die Inhärenz dieser *motio impressa* in der Seele und deren eigene physische Entität so sehr' betonen, ‚daß sie dieselbe als eine Qualität oder Quasiqualität der Seele darstellen' (n. 124). Auch gesteht er zu, daß die Molinisten ‚mit Recht die theilweise zu schroffe Form des Ausdrucks und noch mehr die von manchen Thomisten dafür vorgebrachten positiven Argumente bestreiten' (n. 125). Ferner will er die motio impressa ‚nicht nach Art einer inhärenten Qualität oder Affection aufgefasst' wissen (n. 126). Endlich findet er für besser, ‚daß man, statt von einer *qualitas fluida*, concreter von einer actuellen oder transitorischen Anpassung, Zurichtung, *aptatio, coaptatio* der Natur der geistigen Vermögen redet' (p. 706 Anm.). Umgekehrt scheint es ihm wieder ‚im Interesse der übernatürlichen Vitalität' des Lebensactes ‚sogar am angemessensten, dieselbe (d. i. die *motio virtuosa*) zu fassen in Gestalt einer inhärenten *qualitas fluida*' (n. 126); durch diese werde ‚die übernatürliche Vitalität' der Seelenthätigkeit ‚mindestens unendlich leichter und gründlicher erklärt' (p. 705 Anm.). Schließlich will er statt *qualitas fluida* den abschwächenden Begriff eines ‚Eindrucks' festhalten, weil es ‚naturgemäß' sei, ‚daß bei allen solchen indeliberierten Acten, welche nicht durch die vorausgehende habituelle Disposition

Digitized by Google

werden als ‚Zuständlichkeit oder Disposition der Seelenkräfte', als ‚ein Ergriffen- und Erfaßtsein von der Hand Gottes', als eine ‚transitorische Anpassung, Zurichtung, *aptatio, coaptatio* der Natur der geistigen Vermögen', als ‚Spannung', ‚Wucht' oder ‚Schwung in der Richtung auf den betreffenden Act', endlich und hauptsächlich als ‚Eindruck, vermittelst dessen die Seele zum Acte appliciert und determiniert wird'. Entweder bezeichnen alle diese Ausdrücke wesentlich einen Lebensact der Seele, oder sie fordern mit Nothwendigkeit die Anerkennung der Qualitas. Man vergesse doch nicht, daß es sich um geistige Vermögen handelt. Wie soll aber einer geistigen Kraft ein ‚Ergriffen- oder Erfaßtsein', eine ‚Spannung', eine ‚Wucht', ein ‚Schwung' zugeschrieben oder gegeben werden können, die nicht im strengsten Sinne des Wortes Lebensthätigkeiten, Seelenacte wären? Scheeben schließt aber den Lebensact ausdrücklich aus, weil er ja einen ‚dem Acte selbst vorausgehenden Eindruck in der Seele' fordert. So erübrigt aber auch nichts anderes als die Annahme eines nicht vitalen Momentes, d. h. der *qualitas fluida*[1]). Für diese sprechen überdies in exactester Form die Ausdrücke ‚Zuständlichkeit', ‚Disposition', ‚Stimmung', ‚Anpassung', ‚Zurichtung' usw.[2]). Es lassen sich für die διάθεσις des Aristoteles und die *dispositio* der Scholastiker, also für eine Qualitas erster Classe, in unserer ganzen Muttersprache keine geeigneteren Ausdrücke ausfindig machen, als die von Scheeben gebrauchten. In unserer Seele findet sich eben als Inhärentes

---

des Subjectes in Verbindung mit den objectiven Einwirkungen hinreichend determiniert sind, der göttlichen Einwirkung, welche die Existenz solcher Acte durch ein neues, specielles Eingreifen in die Lebenskraft des Willens dynamisch determiniert, in der Seele ein dem Acte selbst vorausgehender Eindruck entspreche, vermittelst dessen die Seele zum Acte appliziert und determiniert wird' (n. 126). Die ganze Darstellung, die Scheeben überhaupt der uns beschäftigenden Frage gibt, läßt eine diesem geist- und verdienstvollen Theologen sonst eigene Akribie vermissen; es ist das allerdings um so verzeihlicher, als es sich um eine Specialfrage handelt, der Scheeben überdies merkwürdigerweise keine besondere ‚theologische Bedeutung' (n. 125) beimißt, obwohl sie sich doch mit der Feststellung eines dogmatischen Grundbegriffes befaßt.

[1]) Cf. *Suarez* l. c. c. 18 n. 11; c. 32 n. 6. [2]) Alvarez stellt die von ihm bekämpfte Qualitas dar als qualitas per modum *dispositionis* transeuntis. L. c. 3 disp. 19 n. 1.

Digitized by Google

überhaupt nur eine Qualitas oder ein Lebensact. Ein drittes Inhärentes kennt weder die Philosophie noch die Theologie. Sonach muss das ‚Product der göttlichen Einwirkung', falls es kein Lebensact ist, ein nicht vitales ‚Inhärentes mit eigener physischer Entität', d. h. eine Qualitas sein.

Um der Annahme einer solchen zu entgehen, verhalten sich die eigentlich thomistischen Vorkämpfer für die *motio virtuosa* weit vorsichtiger bei Beantwortung der Frage nach dem ‚Product der göttlichen Einwirkung'. Allerdings steht die Consequenz des Denkens und des Ausdrucks unzweifelhaft auf Seite ihrer Gegner, d. h. der Verfechter der Qualitas. Wenn man uns zB. mit Gotti sagt, die erregende Gnade bestehe in einer actuellen inneren Einwirkung Gottes[1]), so liegt doch wohl die Frage nach dem unmittelbaren Effect oder Product oder der nächsten Wirkung dieser Motio sehr nahe. Der unmittelbare Effect und die nächste Wirkung der Motio ist nach dem sog. Thomismus offenbar nicht der Seelenact selbst, denn zu dessen Erzeugung verleiht ja eben erst die göttliche Einwirkung die erforderliche Befähigung und Zurichtung, und die, wenn auch nicht der Zeit, so doch der Natur der Sache nach, vorangehende Hinordnung und Determination des Vermögens zum Acte. Wenn nun nicht der Seelenact der unmittelbare Effect jener göttlichen Einwirkung ist, worin besteht dann das unmittelbare ‚Product der göttlichen Einwirkung'? Etwa in der eben erwähnten Befähigung und Hinordnung des Vermögens zum Acte? Diese Befähigung und Hinordnung des Vermögens ist nichts anderes als die letzte und volle Ausrüstung und Fertigstellung der Seelenkraft zur Thätigkeit, ist also identisch mit dem *actus primus proximus* der Scholastik. Durch ein Nichts kann aber eine derartige Zurichtung, Stimmung, Zuständlichkeit, Anpassung usw. unmöglich erzielt werden. Jedes Etwas aber, durch welches unser Seelenvermögen die volle Bereitschaft und Fertigstellung zur Thätigkeit erlangt — man denke nur an die *species impressa* — muss ein ‚Inhärentes mit eigener physischer Entität', d. h. eine Qualitas sein[2]).

---

[1]) In actuali intrinseca Dei motione. Theol. schol. 2 tract. 6 q. 2 dub. 3 § 1 n. 15. [2]) Formae constituentes illas (sc. potentias animae) in actu primo sunt qualitates. Suarez l. c. 3 c. 4 n. 3.

Digitized by Google

Oder sollen wir uns etwa die fragliche Motio lediglich als Motio, als *pura motio* denken? Ein wahres, wirkliches, dazu kraftvolles Einwirken (*motio virtuosa*) ist, wie überhaupt, so auch für unseren Fall, ohne ein Ge- und Bewirktes, d. h. ohne Wirkung geradezu unfassbar. Alle Philosophen zählen ein Wirken und Verursachen, durch das nichts gewirkt und verursacht wird, zu den ἀδύνατα, d. h. zu den unvollziehbaren Begriffen, gleich dem Begriffe eines viereckigen Kreises.[1]) Zudem bringt ja die Einwirkung Gottes in der Seele eine wirkliche Veränderung hervor. Die Erhebung des Vermögens, dessen Befähigung zum übernatürlichen Acte, die beeinflussende Hinordnung zum Acte, sind zweifellos reale Wirkungen in der Seelenkraft. Eine *pura motio* ist demnach die göttliche Einwirkung nicht. Und was sollen endlich die Namen: *donum quoddam; donum gratuitum; aliquid supernaturale; forma accidentalis; aliquid praevium intrisecum et inhaerens*, wenn die Motio eines positiven Effectes in der Seele entbehrte? Dieser Effect ist aber ein übernatürliches, nicht vitales, der Seele inhärentes Sein, also ein nicht ‚vitales Inhärentes mit eigener physischer Entität', d. h. eine Qualitas.

Dieser Schlussfolgerung entgeht Alvarez nicht, er führt uns im Gegentheil in noch tieferes Dunkel und mehrt die Denkschwierigkeit durch die Behauptung, die Motio selbst sei die Wirkung, der *terminus productus* der göttlichen Thätigkeit.[2]) Also die göttliche Thätigkeit bewirkt die göttliche Einwirkung. Eher sollte man doch wohl glauben, jene decke sich sachlich mit dieser; die erstere könne darum auch nicht die Ursache der letzteren sein. Aber nehmen wir an, die Einwirkung Gottes auf die Seele sei wirklich der *terminus productus* der göttlichen Thätigkeit. Was entspricht denn nun der Einwirkung Gottes auf die Seele als Product und Wirkung und *terminus productus* in der Seele? Um diese Wirkung dreht sich ja schließlich unsere ganze Frage. Die Theologen von Salamanca gaben unserem Fragepunkte folgende

---

[1]) Non potest intelligi aliqua effectio, quin sit aliquid factum. *Suarez* l. c. n. 5. [2]) Motio illa praevia est terminus productus per solam operationem divinam; operatio autem et effectus causae secundae non est quid productum efficienter a solo Deo, sed etiam a causa secunda. L. c. disp. 19 n. 8.

Digitized by Google

durchaus adäquate Fassung: *Quid sit illud intrisecum accidentale et inhaerens, quod intellectui superadditur, ut sit proxime potens ad supernaturaliter operandum?*[1]) Der Lösung dieser Frage geht die obige Antwort eher aus dem Wege, als daß sie dieselbe irgendwie förderte. Wenn aber Alvarez jenen *terminus productus* weiterhin bezeichnet als *aliquid incompletum*[2]), *ens incompletum*[3]), ein *auxilium actuale*. das sich überdies sachlich von der Seelenthätigkeit, als deren *causa efficiens* unterscheide,[4]) dann fragen wir wiederum, zu welcher Kategorie des Seins jenes Ens gehöre. Es wird nur das eine erübrigen, daß man Alvarez zugesteht, die göttliche Thätigkeit bewirke zwar die Motio, diese Motio aber sei eine Qualitas. So scheint auch Johannes v. hl. Thomas allerdings nicht speciell in unserer Frage die Sache sich zu denken, wenn er sagt, *ipsa motio est qualitas movens et producens.*[5])

Andere Autoren erklären, die *motio virtuosa* werde deshalb ein *ens imcompletum* genannt, weil ihr eigentlicher und nächster Terminus in der Anregung und Hinordnung des Seelenvermögens zur Thätigkeit bestehe (nach Scheeben die ‚Spannung', ‚die Stimmung', ‚das Ergriffen- und Erfaßtsein' der Seelenkraft); die letzte von der Motio angestrebte Wirkung dagegen sei die Seelenthätigkeit selbst. *Sed haec verba rem non declarant.* erwidert nüchtern Suarez (l. c.). Man kann nämlich jene Anregung der Seelenkraft oder jene Prämotion entweder in ihrem Werden und Entstehen, oder in ihrem Fertigsein und ihrem Abschlusse betrachten. Im ersteren Falle hat die *motio divina* überhaupt noch gar keinen Terminus. Sie sucht diesen vielmehr erst noch zu erreichen und zu bewirken; unterscheidet sich also von ihm, wie beispielsweise sich der Weg von dem Endziel unterscheidet, zu dem er hinführt und in das er ausmündet. Mit diesem Ziel- und Endpunkt der göttlichen Einwirkung auf die Seele beschäftigt sich aber unsere Untersuchung. Was bewirkt die Motio in der Seele, das ist die Frage. Die Wirkung des

---

[1]) L. c. n. 50 [2]) Ib. n. 5. [3]) Ib. n. 6. [4]) Haec motio praevia sive auxilium actuale realiter distinguitur ab operatione causae secundae . . nam omnis causa efficiens realiter distinguitur a suo effectu. 76 n. 8. [5]) Philos. natur. p. 1 q. 26 a. 1.

Digitized by Google

Erwärmens ist die Wärme, die Wirkung des Erleuchtens das Licht: illuminatio est terminus motus, sagt St. Thomas.[1] In analoger Weise muss auch das Einwirken Gottes auf die Seele, jenes ‚Anspannen' und ‚Stimmen', jenes ‚Anregen und Bewegen' der Seelenkraft, eine Wirkung haben. Welches ist also der formelle *terminus ad quem* der göttlichen Einwirkung auf unsere Seelenkräfte? Das der Seele inhärente Product, das in der Seele durch die Einwirkung Gottes hervorgebrachte Sein möchten wir bezeichnet und benannt wissen. Dieses Sein ist kein vitales, kein bleibendes Sein, und dennoch ein von Gott in der Seele hervorgebrachtes Etwas, weil *aliquid intrinsecum accidentale et inhaerens; aliquid supernaturale; donum gratuitum; forma accidentalis; auxilium actuale.* Zur Bezeichnung und Benennung dieses Etwas kennt die scholastische Sprachweise keinen anderen Ausdruck als Qualitas.[2]

Nicht mit Unrecht findet nach alledem Scheeben, daß die Motio ‚unter allen Umständen große Schwierigkeiten darbietet' (n. 124). Es scheint uns aber fraglich, ob die von ihm versuchte Lösung diese ‚großen Schwierigkeiten' aus dem Wege räumt. Scheeben möchte nämlich die göttliche Einwirkung ‚in Gestalt einer physischen, d. h. dynamischen Hinordnung der Seele zu den betreffenden Acten' aufgefasst wissen, nicht zwar so, als ob diese Hinordnung ‚schlechthin als selbständiges Product des göttlichen Einwirkens' zu denken sei, sie müsse vielmehr als ‚ein Resultat' gefasst werden, ‚dessen Begriff den betreffenden göttlichen Act in ähnlicher Weise formell in sich schließe, wie etwa das Ergriffensein die Thätigkeit des Ergreifens einschließt.' Nach dieser Auffassung wäre also die Motio ein Resultat, das sich aus dem göttlichen Act und dessen Wirkung in der Seele zusammensetzt. Daß nun die zuvorkommende Gnade begrifflich und sachlich einen göttlichen Act, also eine Einwirkung Gottes auf unsere Seelenkräfte, einschließt, liegt außerhalb jedes Zweifels. Es fragt sich einzig nur, in welcher Gestalt die Wirkung dieses göttlichen Actes in der Seele zu fassen sei. Diese inhärente Wirkung, dieser ‚Eindruck', dieses ‚Ergriffensein', kurz das Resultat der göttlichen Einwirkung und des durch sie in der Seele Bewirkten ist kein Lebensact, weil nichts Vi-

[1] In 2. sent. dist. 1 q. 1 a. 2 ad 3. [2] Cf. *Suarez* l. c.

Digitized by Google

tales; es hat kein bleibendes Sein, weil es mit dem Acte, zu dem es die Seelenkraft hinordnet, vorübergeht; also ist es eine *qualitas non vitalis, fluida.*

Erheben wir nun den aus dieser Entwickelung sich von selbst ergebenden Schluss. Die Lehransicht, nach welcher die zuvorkommende Gnade als Qualitas gedacht werden muss, ist nach Lemos und ‚vielen und gerade sehr bedeutenden Thomisten' nicht nur *improbabilis* sondern sogar *impossibilis.* Also ist auch die Lehransicht, gemäß welcher die zuvorkommende Gnade als *motio virtuosa* in dem bisher entwickelten Sinne gedacht werden muss, nicht nur *improbabilis,* sondern sogar *impossibilis.* Denn der Unterschied zwischen beiden Ansichten liegt *potius in vocibus quam in re,* ein Endurtheil, das die Theologen von Salamanca bereits mitten in der Kampfzeit festlegten.[1]) — Ipsa motio est qualitas, hörten wir oben Johannes v. hl. Thomas sagen, und an einer anderen Stelle spricht derselbe Theologe sich also aus: Gratia operans (i. e. excitans) est in nobis sine nobis, quia est *motio aliqua vel qualitas impressa,* a Deo immediate descendens, ut operemur illos actus etc.[2]) — So kehren denn die Bekämpfer der *qualitas fluida* aus der sog. Thomistenschule ihre Waffen gegen sich selbst, überheben aber zugleich auch uns der Mühe, die *motio virtuosa* fernerhin zu berücksichtigen. Wenden wir uns sonach der Vertheidigung des überlieferten Gnadenbegriffes zu.

Wie bereits zu wiederholten Malen bemerkt wurde, lehrt der heilige Thomas: Gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed motus quidam animae[3]). Der Effect der Einwir-

---

[1]) Quamvis enim nonnullum reperiatur dissidium inter illos (sc. Thomistas) in explicando, quid sit illud intrinsecum accidentale et inhaerens, quod superadditur intellectui, ut fiat proxime potens ad supernaturaliter operandum, quibusdam asserentibus esse motum, quibusdam vero esse qualitatem, *differentia autem potius consistit in vocibus quam in re.* L. c. [2]) Curs. theol. q. 111 a. 1 n. 15. [3]) I 2 q. 110 a. 2. Zu dieser Stelle bemerkt sehr richtig Palmieri S. J. (De div. grat. act. p. 64): Cum animus movetur a Deo, actus moventis erit quidam motus animi; motus autem animi non sunt nisi actus vitales cognitionis aut volitionis; id est ergo, quod procedit ab activitate Dei moventis. Corpus quidem mobile patiens tantummodo est, at animus cum sit vivens, motus ejus actus vitalis est, ad quem vi sua vitali eliciendum movetur a Deo.

Digitized by Google

kung Gottes auf die Seele ist also nach dem Aquinaten ein Seelenact. In gleicher Weise müssen wir nach der Lehre der heiligen Väter und der Concilien die der Seele inhärente wirkliche Gnade als Seelenact auffassen. Die Ausdrücke: *illuminatio, inspiratio, cogitatio bona, sanctum desiderium, cogitatio pia, pius animi affectus, interioribus cogitationibus divinitus illustrari, auditum hominis interioris aperire, vocatio, vocari per intimam cogitationem, pulsus, inspirare virtutem, voluptas* oder *suavitas cordis* und viele andere, die selbst unsere Schulcompendien aufzählen, können nur von Seelenacten verstanden werden; ‚denn, schreibt Scheeben, es ist exegetisch schlechterdings unmöglich, nachzuweisen, daß bei den Vätern und dem heil. Thomas Ausdrücke, wie *motus, affectus, inspiratio, instinctus animae*, direct und formell nicht einen Seelenact oder Seelenaffect, sondern ausschließlich eine *motio non vitalis* bezeichnen[1]).

Ja, noch mehr; man darf, ohne belangvollen Widerspruch befürchten zu müssen, der Ansicht zustimmen, daß sich von den semipelagianischen Streitigkeiten bis zum 16. Jahrhundert eine nennenswerte Meinungsverschiedenheit betreffs des dogmatischen Begriffes der zuvorkommenden Gnade unter den Theologen nicht feststellen lasse. Alle waren einig in der Annahme der Begriffsbestimmung, die Kilber also wiedergibt: *Gratia excitans theologice sumpta formaliter stat in duplici actione vitali creaturae rationalis,*

[1]) AaO. n. 125. Wenn Scheeben in einer Anmerkung zu dieser Stelle die Erklärung beifügt, er wolle damit ‚keineswegs gesagt' haben, ‚daß diese Ausdrücke ausschließlich den actuellen Affect oder Act der Seele bezeichnen', weil sie ‚jenen Act in organischer Einheit und Beziehung zu der göttlichen *motio* activa' besagen und deshalb diese selbst ‚mindestens mitbezeichnen': so bringt diese Erklärung die alte Katechismuswahrheit zum Ausdruck, daß nämlich ‚Gott (divina motio activa) unseren Verstand erleuchtet (Seelenact) und unseren Willen bewegt' (Seelenaffect). Will dagegen Scheeben zwischen die ‚göttliche motio activa' und die erwähnte Seelenthätigkeit ein Mittelding eingeschoben wissen, nämlich die der Seelenthätigkeit vorangehende und ihr ‚zugrunde liegende' ‚Zuständlichkeit oder Disposition der Seelenvermögen' oder die ‚transitorische *aptatio* der Natur der Seelenvermögen': so ist einerseits nicht abzusehen, wie die angeführten Ausdrücke der heiligen Väter und des heiligen Thomas ‚direct und formell' einen Seelenact bezeichnen, andererseits ist die Annahme der *qualitas fluida*, die doch Scheeben nicht zu billigen scheint, schlechterdings unabweisbar.

Digitized by Google

nempe sancta cogitatione circa objectum aut veritatem pertinentem ad salutem, quae dicitur illustratio, et pia affectione ad actum salutarem, quae dicitur inspiratio[1]). Im Kampfe für die von ihr vertretene Wirksamkeit der actuellen Gnade sah sich die sog. Thomistenschule gezwungen, den Begriff der zuvorkommenden Gnade nach einer von der inneren Anlage und der Consequenz ihres Systems geforderten Form umzugestalten durch die Erklärung, die übernatürlichen Lebensacte seien Wirkungen der zuvorkommenden Gnade, nicht aber die zuvorkommende Gnade in formell theologischem Sinne. Die Gründe zu dieser Umgestaltung des Gnadenbegriffes entnahm die genannte Schule, wie Cardinal Mazzella bemerkt, nicht vornehmlich den Glaubensquellen, es sind vielmehr jene Gründe zumeist rein speculativer Art.[2]) Und in der That, in den Glaubensquellen, d. h. bei den heil. Vätern und in den Entscheidungen der Concilien, findet sich, wie Suarez und Ripalda mit vollster Berechtigung behaupten, ‚keine Spur' und ‚keine Erwähnung' jener Gnade, die von den sog. thomistischen Theologen als die eigentliche zuvorkommende Gnade hingestellt wird[3]). Eine solche ‚Spur' und ‚Erwähnung' müßte sich aber nothwendiger Weise auffinden lassen, weil die heil. Väter und die Concilien in eingehendster und sorgfältigster Prüfung den kirchlichen Gnadenbegriff gegen Pelagius und die Semipelagianer festzustellen bemüht waren[4]).

---

[1]) Tract. de pecc., de gratia etc. disp. 5 c. 1 art. 2 n. 257. [2]) Primum est, Thomistas non tam ex auctoritate quam ex ratione probare sententiam suam. De gratia p. 101. [3]) In illis (sc. conciliis aut Patribus) nullum vestigium talis gratiae invenimus. *Suarez* l. c. 4 n. 2. — Patres Ecclesiae accurate explicantes gratiam excitantem et praevenientem ad actus salutares necessariam nunquam talis *qualitatis* mortuae meminerunt. *Ripalda* l. c. disp. 104 sect. 2 n. 7. Die Versuche, in den Glaubensquellen Anhaltspunkte für den sog. thomistischen Gnadenbegriff zu finden, weist neuerdings Palmieri (l. c.) mit gewohnter Meisterschaft zurück. [4]) Credendum non est, Patres et Concilia Ecclesiae, dum *tanto studio ac meditatione* de gratia ad pietatem necessaria contra haereticos disserunt. *primam ac praecipuam* gratiam, a qua meritum et dispositio ad fidem et justificationem incipit, *sine explicatione* reliquisse. *Ripalda* l. c. — Scheeben schreibt (aaO.): ‚Ich begreife nicht recht, warum noch neuere Molinisten diese *qualitas fluida*, die ihrem System betreffs der *gratia efficax* nichts schaden, vielmehr nur nützen kann, so nachdrücklich bekämpfen'. Der Grund

Digitized by Google

Doch hören wir nun jene speculativen Gründe, welche, wie gesagt, die hauptsächlichste Veranlassung zur Umgestaltung des hergebrachten Gnadenbegriffes waren. Sie lassen sich kurz in folgende Punkte zusammenfassen.

Unsere Natur ist aus sich und vermöge der ihr angebornen Kraft vollständig unfähig, irgendwelche übernatürliche Thätigkeit zu entwickeln. Diese mit dem innersten Wesen unserer Natur gegebene Unfähigkeit setzt aber auch überdies alle unsere natürlichen Seelenkräfte außerhalb jedes Verhältnisses zu übernatürlichen Acten. Sollen also letztere ermöglicht werden, so wird unbedingt ein inneres, die Seelenkraft in sich erfassendes, sie zur übernatürlichen Thätigkeit befähigendes und darum übernatürliches Princip gefordert, durch welches zugleich unsere Seelenkräfte in Verhältnis gesetzt werden zur Vollziehung übernatürlicher Acte, oder, wie die Schule sich ausdrückt, diesen proportioniert werden. Ohne derartiges Princip verbleiben unsere Seelenvermögen in sich unverändert, und eben darum unfähig zu übernatürlichem Erkennen und Wollen. Eben deshalb liegt aber auch ein Widerspruch in der Annahme, Gott könne unseren Seelenkräften lediglich von außen Beistand oder äußerliche Beihilfe leisten. Denn ein solcher äußerlicher Beistand kann den vollständigen Mangel einer inneren Befähigung der

---

liegt (für die alten wie für die neuen sog. Molinisten) zum Theil in dem oben erwähnten, höchst beweiskräftigen Schweigen der Glaubenszeugen über die Qualitas. Daß letztere den Gegnern der sog. thomistischen Gnadenlehre eine scharfe Waffe in die Hand gibt, ist sehr richtig. Daher auch die früher angeführten Befürchtungen und Warnungen Lemos' (S. 491). Wie nämlich diese Qualitas, als die zuvorkommende Gnade, die unfreien Acte mit Nothwendigkeit herbeiführt, so führt auch eine zweite, jener ersten vollständig analoge Qualitas, als die wirksame Gnade, die freien Acte mit gleicher Nothwendigkeit herbei. Ersteres mag immerhin sich begreifen lassen; letzteres reißt vor der Erkenntniskraft eine weite, dunkle Kluft auf, die, wie Alvarez uns belehrt, nur der Glaube zu überbrücken vermag. Er schreibt: Tertia sententia fatetur .. rationem hujus concordiae (sc. actualis usus liberi arbitrii cum efficacia divinorum auxiliorum) *credendam esse, et captivandum intellectum in obsequium fidei.* Und weiter unten macht er diese Ansicht zu der seinen mit den Worten: *Hanc sententiam veram esse censeo.* L. c. disp. 118. Weitere Belegstellen bietet diese Ztschr. 1 (1877) 202 f.

Digitized by Google

Lebenskraft nicht ersetzen; letztere verbleibt, so lange sie nicht innerlich zu einem geeigneten, übernatürlichen Thätigkeitsprincip erhoben ist, unfähig zu jedweder Mithilfe bei Hervorbringung übernatürlicher Seelenthätigkeit. Uebernatürliche Acte fordern, weil und insofern sie Lebensacte sind, ein inneres Lebensprincip, und weil und insofern sie übernatürliche Lebensacte sind, ein übernatürliches inneres Lebensprincip. Es erübrigt also nur die Annahme, daß Gott vor jeder übernatürlichen Seelenthätigkeit ein übernatürliches Princip in unsere Seelenkräfte einsenke, das mit diesen zu einem einheitlichen Princip übernatürlicher Acte sich verbinde. So erweist sich ‚die Elevation der Potenz als eine recht eigentlich vivificatorische, d. h. den Lebensgrund als solchen auf eine höhere Stufe erhebende'. Nun kann jedoch dieses ‚die Elevation der Potenz' herbeiführende Princip, weil es einerseits Gott allein zur adäquaten Ursache hat, andererseits jeder Seelenthätigkeit vorausgehen muss, kein vitales Princip sein; es kann aber auch kein bleibendes sein, da es ja nur zur Miterzeugung des übernatürlichen Lebensactes gegeben wird, sonach mit diesem auch vorübergeht. Mit anderen Worten, dieses Princip ist die *qualitas fluida*.

Zunächst einige Vorbemerkungen. Unter ‚Elevation' verstehen die Theologen eine der Natur als solcher nicht gebürende Hilfe Gottes, vermittelst deren die Natur eine Thätigkeit auszuüben vermag, zu der sie unter der ihr gebürenden Mitwirkung Gottes und aus eigener Kraft nicht fähig gewesen wäre[1]). Ist nun die besagte Hilfe Gottes ein geschaffenes, inhärentes Gnadengeschenk, so wird die dadurch bewirkte Erhebung der Natur eine innere genannt. Von dieser Art der Erhebung spricht das Concilium von Trient, wenn es betreffs der Rechtfertigungsgnade lehrt: Quae enim justitia nostra dicitur, quia per eam *nobis inhaerentem* justificamur, illa eadem Dei est, quia a Deo *nobis infunditur*[2]). — Ist dagegen die in Rede stehende

[1]) Elevatio est auxilium superioris agentis, rei indebitum, quo munus exequitur, quod concursu sibi debito propriaque virtute exequi non potest. *Ripalda* l. c. disp. 24 sect. 1 n. 2. [2]) Sess. 16. Die Kirche stellt also die heiligmachende Gnade dar als *qualitas inhaerens*; warum hat sie wohl bei Bestimmung des Wesens der actuellen Gnade, falls diese wirklich in einer analogen *qualitas inhaerens* bestände, nicht

Digitized by Google

Hilfe Gottes ein der Natur nicht gebürendes Einwirken Gottes auf die Seelenkraft und ein Mitwirken mit ihrer Thätigkeit, also eine Vereinigung göttlicher Kraft mit der Seelenkraft zu einem einheitlichen Princip der entsprechenden Thätigkeit, so nennen die Theologen diese Erhebung eine äußerliche. Durch diese Benennung wollen sie jedoch keineswegs besagen, die Seelenkraft werde bei jenem Vorgange nicht erhoben, sie wollen vielmehr nur die durch eine inhärente Qualitas bewirkte Erhebung des Seelenvermögens ausschließen. Kann nun die Möglichkeit der sog. äußerlichen Erhebung in Abrede gestellt werden? Nein[1]). Damit überhaupt ein Ding dieses oder jenes werden könne, muss eine Empfänglichkeit dazu in dem betreffenden Dinge sich finden. Es könnten also unsere Seelenvermögen in keiner Weise, weder in der ersten noch in der zweiten, erhoben werden, falls die Empfänglichkeit für eine Erhebung überhaupt nicht in ihnen vorläge. Was entspricht denn nun der von Gott bewirkten Erhebung unserer Natur in dieser Natur selbst als Vorbedingung der Möglichkeit einer solchen Erhebung? Auf diese Frage gibt es nur eine Antwort, und

---

irgendwie und irgend einmal bei den vielen hierzu gebotenen Gelegenheiten dieser Analogie Erwähnung gethan?

[1]) In der Regel verquicken die Theologen die oben gestellte Frage mit der meines Erachtens doch sehr verschiedenen Frage, ob ohne das *lumen gloriae*, das ja auch eine inhärente Qualitas ist (vgl. diese Zeitschrift 9 [1885] 618), die *visio beatifica* möglich sei. In neuester Zeit hat bekanntlich Card. Franzelin (De Deo uno, thes. 16 p. 208) diese Frage verneint, und ihm stimmen große Theologen zu; allein andere nicht minder große Theologen (*multi gravissimi theologi* sagt Card. Franzelin selbst), deren Ripalda eine große Anzahl namentlich aufführt (l. c. disp. 34 sect. 3), bejahen diese Frage. Den hl. Thomas nehmen, wie es bei solchen Streitfragen meistens der Fall ist, beide Parteien für sich in Anspruch (vgl. Ripalda aaO. sect. 4). Bei der *visio beatifica* handelt es sich um den vollendetsten und denkbar höchsten Seelenact, dessen unsere, überdies zur vollsten Theilnahme an dem göttlichen Wesen erhobene Natur überhaupt fähig ist, während die obige Frage sich mit dem untersten und unvollkommensten Act der ganzen übernatürlichen Ordnung beschäftigt, einem Acte, den dazu die noch nicht gerechtfertigte Natur setzt. Es will mich bedünken, als ob man die Unmöglichkeit der *visio beatifica* ohne *lumen gloriae* zugestehen könnte, ohne deshalb gezwungen zu sein, der oben entwickelten Ansicht über die Entstehung der zuvorkommenden Gnade widersprechen zu müssen.

Digitized by Google

dieſe müſſen alle Theologen mit St. Auguſtin wiederholen. Sie lautet: Wegen ihrer *potentia obedientialis* kann Gott unſere Natur erheben. Der heil. Auguſtinus gelangte auf folgenden Gedankenwegen zur Feſtſtellung des Begriffs der genannten Potenz. Die ganze Schöpfung ſteht ihrem innerſten Weſen nach in einem dreifachen abſoluten Abhängigkeitsverhältniſſe zu Gott. Wie er allem das Sein gab, ſo erhält er auch alles nach ſeinem Willen in dem ihm gewordenen Sein, und nur durch ſeine unmittelbare Mitwirkung entfaltet ſich jede einzelne Thätigkeit alles Seienden. Innerhalb dieſer dreifachen Abhängigkeit vollzieht ſich ‚der gewöhnliche Lauf der Natur' mit ſeinen ‚natürlichen Geſetzen'. Allein über dieſen ‚natürlichen Lauf' hinaus hat Gott die Macht in ſich, ‚aus allen Dingen etwas anderes zu machen, als was ihr Weſen wurzelhaft enthält', d. h. aus ſich ſelbſt und nach den ‚natürlichen Geſetzen' vermöchte. Daß zB. ‚dieſe Pflanze ſo und jene anders ſproßt, daß der Menſch reden kann und das Thier nicht', das ſind Kräfte und Fähigkeiten, die Gott ‚in die geſchaffenen Dinge gelegt und mit ihnen geſchaffen hat'. ‚Daß aber ein aus der Erde ausgeſchnittenes Holz ohne Erde und Waſſer mit einem Male Blüte und Frucht bringe, daß eine Eſelin rede, das hat er den Naturen, die er ſchuf, inſoferne verliehen, daß in ihnen auch dies möglich ſei'. Nicht zwar aus ſich und ‚durch natürliche Thätigkeit' iſt derartiges für die Dinge erreichbar, ſondern dadurch, ‚daß ſie ſo geſchaffen ſind, daß ihre Natur einem mächtigeren Willen weiterhin (als ſie aus ſich reicht) gehorcht'. Das iſt jene Macht Gottes, durch welche ‚er über die Dinge, die er ſchuf, wie er wollte, auch ſchaltet, wie er will'. Und ‚dort iſt auch die Gnade, durch welche Sünder ſelig werden': ibi est et gratia[1]). Dieſe Lehre des großen Auguſtinus nahm der Lombarde in ſeine Sentenzen auf und von da an wurde ſie zum Gemeingut der ganzen Scholaſtik. Sehr häufig entwickelt der heil. Thomas den Begriff der *potentia obedientialis*. In unſerer Seele, ſagt er beiſpielsweiſe, iſt eine doppelte paſſive Potenz anzunehmen, und zwar eine rückſichtlich natürlicher Einwirkung, eine andere rückſichtlich göttlicher Einwirkung. Die göttliche Einwirkung (*agens primum*) kann jegliche Creatur zu

[1]) De Gen. ad lit. 9 17; vgl. Kleutgen, Theol. der Vorzeit, 2 n. 54; 5 n. 480.

Digitized by Google

einer erhöhteren Thätigkeit bringen, als die natürliche Einwirkung (*agens naturale*) zu erzielen vermöchte. Diese Potenz nennt man *potentia obedientiae*[1]). In ähnlicher Weise unterscheidet Thomas eine zweifache Empfänglichkeit (*capacitas*) in unserer Seele; die eine hinsichtlich einer natürlichen Kraft, die andere hinsichtlich der göttlichen Kraft (*divina potentia*), ‚der jede Creatur auf den Wink gehorcht' (*obedit ad nutum*). Rücksichtlich dieser Kraft liegt in unserer Natur die Empfänglichkeit für die Gnade[2]). Hieraus erhellt, daß nach dem heiligen Thomas die *potentia obedientialis* als receptive oder passive Potenz zu fassen ist, weil eben ihr zufolge die ganze Natur Gott gehorcht in Aufnahme alles dessen in sich, was immer Gott wollen mag (obedit Deo ad suscipiendum in se quidquid Deus voluerit[3]); allein der heilige Lehrer unterscheidet diese passive Potenz sehr scharf von jener passiven Potenz, die durch ein *agens naturale* oder *connaturale* zur Thätigkeit gebracht werden kann, und die er deshalb *potentia passiva naturalis* nennt. Jene passive Potenz hingegen, die er *obedientialis* nennt, kann nur durch das *agens primum* oder durch die *virtus divina* zur Thätigkeit gebracht werden, und zwar so, daß Gott (*potentia infinita*) aus dem Geschöpfe wegen dessen *potentia obedientialis* ‚alles machen kann, was er will' (*de creatura fieri potest quidquid Deus vult*[4]). Auch ist aus dem Gesagten ersichtlich, daß die Natur als solche keinen Anspruch auf die factische Bethätigung und kein Bedürfnis nach Bethätigung der *potentia obedientialis* haben kann. Die Bethätigung dieser Potenz liegt eben, wie der hl. Bonaventura lehrt, hinaus über jede Exigenz der Natur[5]).

Hieraus folgert der hl. Thomas fernerhin, daß unsere Seelenkräfte, falls sie niemals durch Gottes Machtwirkung zu der ihrer *potentia obedientialis* entsprechenden Thätigkeit gebracht würden, dennoch einer natürlichen Vollkommenheit nicht entbehrten[6]). Endlich stellt diese Entwickelung klar, daß jene Wirkung Gottes, durch welche die *potentia obedientialis* unserer Seelenvermögen zur Thätigkeit übergeht, ganz eigentlich ein *auxilium indebitum* ge-

[1]) 3 q. 11 a. 1. [2]) Ib. q. 1 a. 3 ad 3. [3]) De virt. q. 1 a. 10 ad 13. [4]) In 3 dist. 2 q. 1 a. 1. [5]) In 3 dist. 18 a. 1 q. 2. [6]) De verit. q. 8 a. 4 ad 13.

Digitized by Google

nannt werden muſs. Die unserer Natur gebürende, von ihr geforderte und beanspruchte Mitwirkung Gottes veranlaſst keine Bethätigung der *potentia obedientialis*; zu ihrer Bethätigung wird ein über unsere Natur und deren Forderungen und Ansprüche hinausliegender Beistand Gottes erheischt.

Alle bisher berührten charakteristischen Momente der potentia obedientialis faſst die ihr von Ripalda gegebene Begriffsbestimmung treffend zusammen. Sie lautet: Aptitudo rerum creatarum, ut pro arbitrio agentis superioris, nempe Dei, ejusque auxilio ipsis indebito munus impleant, quod nativa virtute et concursu sibi debito implere non possunt[1]).

Aus dieser Darstellung, welche die einzig richtige Basis zur Lösung der von uns aufgeworfenen Frage bildet, ergeben sich nun wider die oben angeführten speculativen Gründe folgende Resultate. Bei Bethätigung der *potentia obedientialis* unserer Seelenvermögen vereinigt sich göttliche Kraft mit der Seelenkraft zu einem einheitlichen und zugleich zum adäquaten Princip der Seelenthätigkeit. Es ist aber doch wohl von selbst einleuchtend, daß die von der göttlichen Kraft erfaſste und unter und mit göttlicher Kraft thätige Seelenkraft nicht nur das kann und leistet, was sie aus sich und ihrer Natur nach vermag, sondern auch das, wozu die höhere Kraft sie leitet und führt, und wozu in ihr wegen ihrer *potentia obedientialis* die Empfänglichkeit vorliegt. Eine derartige Thätigkeit könnte die Seelenkraft aus sich und unter dem natürlichen, ihr gebürenden und von ihr beanspruchten Concursus Gottes niemals entwickeln; sie erheischt eine von der Natur als solcher nicht geforderte, von ihr nicht beanspruchte, ihr aus sich nicht gebürende, von Gott bewirkte Bethätigung der potentia obedientialis unserer Seelenkraft, und deshalb liegt sie hinaus über alle Exigenz der Natur, d. h. sie ist übernatürliche Thätigkeit. Weil eben die Seelenkraft mit der *virtus divina* und der *potentia infinita* zur Einheit eines Thätigkeitsprincips *modo sibi indebito* verbunden ist, kann sich die entsprechende Thätigkeit nicht innerhalb der Grenzen bewegen, die der natürlichen Kraft als solcher gesteckt sind; es muſs vielmehr die zufolge jener Verbindung thatsächlich erhobene Seelenkraft eine höhere Art

[1]) L. c. disp. 24 n. 4.

Digitized by Google

der Thätigkeit entfalten[1]), jene nämlich, die ihre von göttlicher Kraft erfaßten und bethätigten *potentia obedientialis* entspricht[2]). Mitwirken ist ja bei diesem Vorgange die Natur allein thätig; im Gegentheil sie ist verbunden mit der ihre *potentia obedientialis* zur Thätigkeit bringenden, in und mit ihr gleichzeitig und einheitlich wirkenden und zwar über alle natürliche Exigenz hinaus wirkenden göttlichen Kraft[3]).

Welchen Platz findet nun bei diesem Vorgange die *qualitas fluida?* Wozu dieses Mittelding zwischen Gottes Beistand und der Seelenkraft? Sollte Gott nicht unmittelbar das leisten können und wirken, was die Qualitas zu leisten und zu wirken vermag? Der hl. Thomas ist der Ansicht, ‚es sei eine irrthümliche Behauptung, Gott könne durch sich selbst nicht alle jene Wirkungen hervorbringen, die durch irgendwelche geschaffene Ursachen erzielt werden'[4]). Freilich entgegnen uns gewisse sog. Thomisten mit Gotti, der hl. Thomas spreche nur von der Wirkursache, nicht aber von der Formalursache, d. h. Gott könne alles wirken, was eine geschaffene Wirkursache hervorzubringen vermag; er könne aber nicht bewirken, daß eine Ursache einen Effect hervorbringe, zu dessen Setzung ihr jede Kraft und Tüchtigkeit abgehe[5]). Ganz gewiss, erwidere ich, kann Gott zB. keinen Lebens-

[1]) In anima humana, sicut in qualibet creatura, consideratur duplex potentia passiva, una quidem per comparationem ad agens naturale, alia vero per comparationem ad agens primum, quod potest quamlibet creaturam educere *in actum altiorem actu*, in quem reducitur per agens naturale. S. Thom. 3 q. 11 a. 1. [2]) *Quanto aliqua virtus est altior, tanto eandem rem potest perducere in altiorem effectum;* unde natura potest ex terra facere aurum aliis elementis commixtis, quod ars facere non potest; et inde est, quod res aliqua est in potentia ad diversa secundum habitudinem ad diversos agentes. Unde nihil prohibet, quin natura creata sit in potentia ad aliqua fienda per divinam potentiam, quae inferior potentia facere non potest, et ista vocatur potentia obedientiae, secundum quod quaelibet creatura Creatori obedit. *Id.* quaest. disp. q. 6 de mirac. art. 1 ad 18. [3]) Palmieri aaO. p. 65. [4]) Erroneum est dicere, Deum non posse facere per se ipsum omnes determinatos effectus, qui fiunt per quamcumque causam creatam. 1 q. 105 a. 2. [5]) Deus certe potest se solo facere quidquid agit causa creata efficiendo, sed non potest facere, ut effectus aliquis producatur ab aliqua causa nisi habeat, vel det illi virtutem ad illum producendum. De visione Dei q. 4 a. 2 n. 13.

Digitized by Google

act bewirken, wenn kein entsprechendes Lebensprincip da ist, denn ein Lebensact ohne Lebensprincip erscheint allen Theologen und Philosophen (mit verschwindenden Ausnahmen) als ein Unding. Wo immer also eine Formalursache als inneres und unmittelbares Princip der Thätigkeit vorausgesetzt werden muss, mag Gott durch sich allein und ohne Mitthat jenes Princips die betreffende Thätigkeit nicht bewirken können. Ein ganz anderes ist es aber, wenn es sich um die factische Bethätigung und Unterstützung eines Thätigkeitsprincipes handelt. Das ist aber unser Fall. Es fragt sich ja nur, ob Gott durch sich allein die *potentia obedientialis* unseres Erkenntnis- und Strebevermögens factisch bethätigen und zu dessen Thätigkeit seinen Beistand und seine Mitwirkung leisten könne. Und das kann Gott ganz gewiss[1]). Unsere Seelenkraft trägt wegen ihrer *potentia obedientialis* die Empfänglichkeit in sich zu jener Bethätigung, ist aber auch zugleich durch sie und die Mitwirkung Gottes zur Thätigkeit ausgerüstet und befähigt; kurz sie ist angelegt, ‚dem mächtigeren Willen Gottes weiterhin, als ihre Natur reicht, zu gehorchen: *ibi est et gratia*', d. h. die Gnade des Beistandes, die zuvorkommende Gnade.

Unsere Gegner behaupten, die Acte, die unsere durch die Qualitas informierten Seelenvermögen setzen, seien Lebensacte und zwar übernatürliche Lebensacte. Dem gegenüber kann mit weit größerem Rechte behauptet werden, die Acte, die unsere von Gott angeregten und unterstützten Seelenvermögen setzen, seien Lebensacte und zwar übernatürliche. Sie sind zunächst Lebensacte. Sie haben ja das gleiche Lebensprincip, wie jene Seelenacte, deren Mitprincip die Qualitas ist. Letztere trägt doch offenbar, obwohl sie ein inneres Princip ist, zur Vitalität der Acte nicht das mindeste bei, weil sie eben selbst nichts Vitales ist, noch auch eine immanente Thätigkeit auszuüben vermag. Der Mangel der Qualitas verschlägt also nichts rücksichtlich der Vitalität der fraglichen Acte[2]). Es verschlägt aber auch jener Mangel

[1]) Potest (Deus) determinare et juvare potentiam ad operandum per concursum efficientem una cum potentia efficiendo absque eo, quod sit forma. *Toletus* in 1 q. 12 a. 5 concl. 3.
[2]) Actus procedens immediate a natura rationali per auxilium extrinsecum habet idem principium vitale ac immanenter agens, quod actus procedens per auxilium intrinsecum, nempe naturam

Digitized by Google

nichts rücksichtlich des übernatürlichen Charakters der Seelenacte. Damit ein Seelenact übernatürlich sei, genügt es, wenn ein zur Erzeugung des Actes mitwirkendes Princip über die der natürlichen Thätigkeit gesetzten Grenzen hinaus thätig zu sein vermag. Der göttliche Beistand ist aber zweifelsohne ein solches Princip. Zudem, wenn die durch die Qualitas informierte Seelenkraft übernatürlich thätig zu sein vermag, so vermag es auch die von Gott in der angegebenen Weise unterstützte Seelenkraft. Die *virtus divina* und *potentia infinita* vermag unfraglich ein Aequivalent zu bieten für jene Qualitas. Betreffs dieses von unseren Gegnern aus der Vitalität und Uebernatürlichkeit der in Rede stehenden Seelenacte entnommenen Grundes bemerkt daher Suarez sehr richtig: *Haec ratio nullius momenti est*[1]).

Es ist ferner nicht richtig, daß ohne die vielgenannte Qualitas unsere Seelenkräfte in absoluter Unfähigkeit sich befinden und in keinem Verhältnis stehen zu übernatürlichen Acten. Zufolge ihrer *potentia obedientialis* befinden sich nämlich unsere Seelenkräfte nur in einer bedingten Unfähigkeit zu jenen Acten, d. h. sie können übernatürlich thätig sein, falls Gott ihre *potentia obedientialis* zur Thätigkeit bringen will. *Posse habere fidem et charitatem naturae est hominum*, sagt der heil. Augustin[2]). Ebenso kann man nicht von einem absoluten Unverhältnis zwischen den natürlichen Seelenvermögen und der übernatürlichen Thätigkeit reden, weil wiederum wegen ihrer *potentia obedientialis* diese Vermögen in ein richtiges Verhältnis zu der genannten Thätigkeit durch Gottes Beistand gesetzt werden können. ‚Gott hat den Naturen, die er schuf, auch dieses insofern verliehen, daß es in ihnen möglich sei, nicht zwar durch natürliche Thätigkeit, sondern dadurch, daß sie so geschaffen sind, daß ihre Natur einem mächtigeren Willen weiterhin gehorche'. Nur missverständliche Auffassung oder voreingenommenes Denken können, wie es ja geschah, in dieser Darstellung Anklänge an Pelagius oder Bajus und Jansenius finden[3]).

---

rationalem immediate agentem; nam ipsum *auxilium* supernaturale *intrinsecum vitale ac immanenter agens non est*. *Ripalda* l. c. disp. 34 n. 15; cf. *Suarez* l. c. c. 19 n. 3 sq.

[1]) L. c. n. 2. [2]) De praedest. Sanct. c. 5. [3]) Vgl. Kleutgen aaO. 5 n. 480 ff.

Digitized by Google

Johannes v. hl. Thomas sucht den *totus punctus differentiae* zwischen seiner Schule und deren Gegnern also zu beleuchten. Er sagt, seine Schule setze zwar in unserer Frage die Seelenkraft an als ein *principium activum*, das aber aus sich in keinem Verhältnis stehe zur übernatürlichen Thätigkeit, der Erhebung jedoch fähig und somit fähig sei, zu genannter Thätigkeit in das geforderte Verhältnis gesetzt zu werden (durch die *qualitas activa*), und diese dann auch wirke. Denn die Seelenkraft verhalte sich nicht lediglich receptiv und passiv; sie nehme ja nur deshalb etwas in sich auf, damit sie erhoben und der übernatürlichen Thätigkeit ‚proportioniert' und so diese selbst eine erhöhte sei. Das geschehe alles durch die *forma superveniens*. Dieser ganze Vorgang setze aber als nothwendige Vorbedingung seiner Möglichkeit ein *principium activum radicale obedientiale* voraus[1]). Die Gegner seiner Schule hielten dagegen die Seelenkraft zwar auch für ein unvollkommenes und unzureichendes Princip rücksichtlich der übernatürlichen Thätigkeit, das jedoch irgend eine dieser Thätigkeit proportionierte Kraft in sich trage *(aliquid tamen habens proportionatae virtutis)*, ja sogar irgendwie im nächsten Verhältnis zu der genannten Thätigkeit stehe *(aliquam proportionem proximam habens)*, wenn auch in so unvollkommenem Maße, daß die Seelenkraft zu jener Thätigkeit aus sich nicht übergehen könne und überhaupt auf die Uebernatürlichkeit des Actes keinen Einfluss nehme, weil sie zu dieser in keinem Verhältnisse stehe, vielmehr nur hinsichtlich der natürlichen Vitalität des Actes mitwirke[2]). — Aus unserer ganzen

---

[1]) Letzteren Ausdruck erklärt der genannte Theologe also: Principium activum radicale est principium activum improportionatum, capax autem, ut elevetur ad hoc, ut reddatur proportionatum, et agat. — Seine Gedanken fasst er abschließend folgendermaßen zusammen: Ideoque praesupponi debet principium activum radicale et obedientiale, et non mere passivum, quia si recipit, est ut elevetur ad agendum et ut in activitate sub ratione activitatis crescat, et proportionetur, non ut in ratione formae informantis praecise recipiat; ideoque *tota proportio* activitatis est ab illa forma superveniente, non *totum principium* agendi elevabile et praesuppositum. Curs. theol. l. c. n. 30. [2]) Potentia obedientialis actus, quam alii auctores ponunt, est principium activum aliquam proportionem proximam habens, sed imperfectam ad influendum, non quidem ad influendum id quod supernaturalitatis

Digitized by Google

obigen Darstellung geht nun aber doch klar hervor, daß erstens die Gegner der sog. thomistischen Auffassung der Seelenkraft an und für sich nicht das mindeste Verhältnis zu übernatürlichen Acten zuerkennen, sondern, ganz wie Johannes v. hl. Thomas, nur die potentia obedientialis hierzu; daß zweitens die Vitalität der betreffenden Acte von deren Uebernatürlichkeit gar nicht getrennt gedacht werden kann, weil ein einheitliches, gleichzeitig wirkendes Princip diese Acte erzeugt, diese mithin nothwendig übernatürliche Seelenacte sind. Wenn die *qualitas activa non vitalis* sich mit der Seelenkraft zu einem einheitlichen Thätigkeitsprincip verbindet, das übernatürliche Lebensacte hervorbringt, warum sollte das nicht die *virtus divina*, die *potentia infinita* können?[1]).

Endlich erweist sich auch der so gewöhnliche Einwand, daß eine Qualitas aus dem Grunde angenommen werden müsse, weil durch sie unsere Seelenkräfte in mehr connaturaler Weise thätig seien, als nichtig. Wo es keinen Positiv gibt, gibt es eben auch keinen Comparativ. In Ermangelung der heiligmachenden Gnade haben unsere Seelenkräfte rücksichtlich der übernatürlichen Thätigkeit überhaupt keine ‚Connaturalität'[2]). Will Gott, daß sie übernatürlich thätig seien, muss er sie durch eine Qualitas oder durch einen äußerlichen Beistand erheben. Aus sich verlangen unsere Vermögen weder das eine noch das andere[3]). Erweist sich die Qualitas als unhaltbar, dann erübrigt nur der Beistand Gottes, nicht zwar, damit unsere Kräfte in ‚mehr connaturaler' Weise übernatürlich thätig seien, sondern damit sie überhaupt übernatürlich thätig sein können. Wenn unsere Natur durch die heiligmachende Gnade erhoben ist und so gleichsam eine zweite Natur gewonnen hat, dann ist es ihr, als erhobener Natur, ‚connatural', daß ihr bleibende übernatürliche Principien gegeben werden, nämlich die

est, ad id enim nullam proportionem habet, sed ad influendum aliquid naturaliter, quod relucere existimant in actu, scilicet vitalitatem, quam naturalis ordinis esse dicunt. L. c.

[1]) In einer anderen Abhandlung beabsichtige ich die potentia obedientialis einer eingehenderen Untersuchung zu unterziehen. [2]) Ubi non est positivum praedicatum, neque est comparativum, seu ubi non est connaturale, non est connaturalius; cum ergo naturae nostrae non sint connaturales potentiae supernaturales, neque possunt esse connaturaliores. *A. Mayr.* Theol. schol. 1 tract. 6 disp. 1 q. 1 a. 3. [3]) Sicut enim nihil exigit potentiam elevari, sic nec exigit determinata elevationis principia. *Kilber* l. c. n. 256.

Digitized by Google

eingegossenen Tugenden, weil ja auch die Natur selbst zu ihrer natürlichen Thätigkeit bleibende Principien (die Seelenkräfte) vom Schöpfer erhielt. Uebrigens verlangt Alvarez mit seiner Schule trotz der durch die heiligmachende Gnade bewirkten Erhebung der Natur dennoch wiederum zur wirklichen Bethätigung der erhobenen Seelenkräfte eine *motio virtuosa*, wahrscheinlich zu einer noch ‚mehr connaturalen' Weise der Thätigkeit[1]).

Wir stimmen also voll und ganz jenem Begriffe der zuvorkommenden Gnade bei, den der Doctor eximius in folgenden, überdies den Inhalt unserer Arbeit kurz zusammenfassenden Worten zum Ausdruck bringt: Ego vero censeo, nullam talem entitatem infundi, quae sit prior tempore vel natura ipso actu gratiæ excitantis vel principium proximum ejus, *sed solum Spiritum Sanctum immediate ac per se ipsum infundere hos actus, elevando potentiam ad conficiendos illos*[2]). Es gibt keine der Seele inhärente actuelle Gnade, die nicht ein Lebensact wäre. Die zuvorkommende Gnade besteht lediglich in übernatürlicher Erleuchtung unseres Verstandes und übernatürlicher Bewegung unseres Willens, d. h. in Seelenacten, die Gott durch unsere Seelenkraft und mit ihr wirkt. So hat thatsächlich der *intellectus catholicus* die zuvorkommende Gnade stets verstanden, und dieser Begriff wird auch stets im *intellectus catholicus* fortleben.

---

[1]) L. c. disp. 19 n. 7 concl. 3. — Dieses willkürliche Ansetzen von Qualitäten gab Leibniz und nach ihm anderen Schriftstellern Veranlassung zu spöttischen Bemerkungen. ‚Er sagt, nach seinem Sinne sei es keine sehr schöne Erklärung einer Erscheinung, wenn man ihr ein besonderes Princip zuweise, dem Bösen ein *principium maleficum*, dem Kalten ein *principium frigidum;* es gäbe nichts, das leichter, aber auch platter wäre, und er verspottet die Scholastiker wegen ihrer erdichteten *qualitates* und *facultates occultae*'. O. Flügel, Die Probleme der Philosophie[2] 120[2]. [2]) *Suarez*, De auxil. 3 c. 4 n. 2.

Digitized by Google

Die patristische Tradition inbetreff des Geburtsjahres Christi.

Von Prof. Dr. H. Kellner in Bonn.

I.

Obwohl Christus in einem hochcivilisierten Zeitalter geboren wurde, welches selbst geringfügigen Vorgängen nicht selten genauere chronologische Aufzeichnungen zutheil werden ließ, und obwohl es an Versuchen, das Geburtsjahr Christi auf historischem Wege zu bestimmen, nicht gefehlt hat, dürfen noch jetzt die Hauptdata des Lebens Christi als controvers bezeichnet werden[1]), ja es fehlt nicht an Stimmen, welche alle derartigen Versuche von vornherein für aussichtslos erklären. Das spornt naturgemäß den Forschertrieb von neuem an.

Bei den zahlreichen Anläufen, das Problem zu lösen, ist jedoch wie es scheint ein Factor, auf welchen man gerade zuerst hätte seine Aufmerksamkeit richten sollen, noch nicht gründlich genug untersucht worden, nämlich die patristische Ueberlieferung über diesen Gegenstand. Dieselbe weist anscheinend sehr große Differenzen auf, so daß sie auf den ersten Anblick sehr wenig geeignet scheint, zu einem Resultate zu führen. Dennoch ist eine Untersuchung derselben nicht ohne allen Gewinn für weitere Aufklärung der Sache[2]).

---

[1]) So von Fr. X. Kraus, Lehrbuch der Kirchengeschichte[2] S. 44.
[2]) Am sorgfältigsten und ausführlichsten behandelte die Väterstellen Fr. Patrizi S. J. De evangeliis Dissert. XIX.—XXI.

Digitized by Google

Unsere Absicht geht also im Folgenden dahin, zu ermitteln 1. ob die Kirche, repräsentiert durch ihre wissenschaftlichen Vertreter, eine constante Ueberlieferung inbetreff des Geburtsdatums Christi besaß oder nicht.

2. wie dieselbe lautet,

3. wie und woraus die vorhandenen Differenzen zu erklären sind.

Es ist hierbei das Wort Ueberlieferung zu betonen. Die Ueberlieferung ist unabhängig von der Wissenschaft und nicht ein Resultat derselben. Es ist aber natürlich, daß nach Verlauf von Jahrhunderten auch die wissenschaftliche Forschung sich dieser Frage bemächtigte, wie sie sich mit den Hauptbegebenheiten der apostolischen Zeit und ihrer Data beschäftigte, sei es weil die einzelnen Forscher vom Vorhandensein eines lediglich tradierten Datums keine Kenntnis hatten, sei es, daß ihnen dasselbe nicht genügend erschien. Eine Hauptaufgabe der historischen Forschung auf diesem Gebiet ist es gerade, die vorhandenen schwachen Spuren der Ueberlieferung von den Ansichten der Gelehrten oder den vermeintlichen Resultaten der Wissenschaft zu sondern, welche im vierten Jahrhunderte anfing, sich dieser Dinge zu bemächtigen und Meinungen darüber aufzustellen, welche je nach der geistigen Begabung der Forscher sowie nach den literarischen Hilfsmitteln, worüber sie zu gebieten hatten, an Werth sehr verschieden sind.

Das Datum der Geburt Christi ist wie jedes andere derartige aus zwei Bestandtheilen zusammengesetzt, die füglich getrennt behandelt werden können, aus dem Monatsdatum und der Jahreszahl. Ersteres lassen wir vorläufig beiseite und beschränken uns zunächst darauf, die Quellenzeugnisse inbetreff der Jahreszahl zu sammeln und zu beleuchten. Zunächst sind aber wichtige allgemeine Erwägungen anzustellen und namentlich orientierende Bemerkungen über zwei Punkte vorauszuschicken.

Die Möglichkeit, daß sich die Kenntnis des Geburtsjahres Christi im Schoße der von ihm gestifteten Religionsgesellschaft forterhielt, läßt sich vernünftigerweise nicht bestreiten. Denn das Zeitalter war dafür gebildet genug, ja es gab sogar eine Unzahl von verschiedenen Arten von Zeitrechnungen. In welcher der verschiedenen damals üblichen Zeitbestimmungen es ursprünglich auch fixiert war, es machte keine unüberwindlichen Schwierigkeiten, das-

Digitized by Google

selbe nach nicht zu langer Zeit in jede andere Aera, also auch in die Consular- und Kaiserära umzusetzen.

Methoden, die Jahre zu zählen und zu benennen, gab es zur Zeit des Augustus im römischen Reiche mehrere und die Reichsregierung wendete keinen Zwang an, ihre officielle Aera zur alleinherrschenden zu machen, sondern ließ die unterworfenen Nationen, welche eigene Zeitrechnungen hatten, bei ihren bisherigen Gebräuchen. Es hatten aber nicht blos ganze Völker und Provinzen, sondern vielfach sogar die einzelnen Städte ihre eigenthümlichen besonderen Jahreszählungen. Was Syrien speciell betrifft, so hatte man dort von der Aera der Seleuciden angefangen bis zu der von Gadara hinunter gewiss ein Dutzend verschiedene Zeitrechnungen zur beliebigen Auswahl. Mochte das Geburtsjahr Christi nun von der Tradition ausgedrückt sein in welcher Aera auch immer, so war jeder Gebildete imstande, es in jede beliebige andere, damals im Gebrauch befindliche Aera umzusetzen. Daher kann der zufällige Umstand, daß die patristische Tradition uns ein römisches Kaiserjahr als Geburtsjahr Christi nennt, nicht auffallend erscheinen. Wohl aber legt uns dieser Umstand die Verpflichtung auf, uns über die verschiedenen Arten, nach welchen die Kaiserjahre am Anfang der Monarchie gezählt wurden, gründlich zu orientieren.

Diese Arbeit hat Clinton[1]) bereits vollständig erledigt. Da Augustus, der erste und wirkliche Monarch Roms, seine Alleinherrschaft nur allmählig und stufenweise errang und sie möglichst verschleierte, so setzte sich nicht sofort eine sichere und allgemein angenommene Methode fest, seine Regierungsjahre zu zählen. Für Rom und Griechenland existierte auch nicht einmal das Bedürfnis einer solchen neuen Zeitrechnung. Dagegen trat es bei einigen unterworfenen Völkern, namentlich Aegyptens und des Orients, die gewohnt waren, die Jahre nach ihren Regenten zu benennen, alsbald hervor. Denn die Methode Roms, die Jahre nach den Consuln zu benennen, war schwerfällig und unpraktisch und wurde den Griechen selten, den Orientalen niemals geläufig.

---

[1]) *Clinton*, Fasti Hell. 3, 280. Ueber die Ansichten inbetreff des Anfangstermins der Monarchie in Rom überhaupt und des Augustus insbesondere vgl. auch Mommsen, Staatsrecht 2, 2, 724[3].

Digitized by Google

Es bildeten sich nun, dem geschichtlichen Entwicklungsgange der Monarchie entsprechend, fünf oder gar sechs Arten, des Augustus Regierungsjahre zu zählen, heraus.

1. Von Cäsars Tode 15. März des J. 710 u. c. = 44 vor Christus an. So rechnete der Jude Josephus, indem er Cäsar als den ersten Monarchen der Römer ansah, dem Augustus einfach nachfolgte. Ersterem schrieb er eine Regierung von 3 Jahren 7 Monaten zu[1]), dem Augustus eine solche von 57 Jahren 6 Monaten, 2 Tagen[2]), wobei zu bemerken ist, daß Josephus nach jüdischen Mondmonaten und Jahresanfängen rechnet; denn in Wirklichkeit waren es nur 5 Monate, 4 Tage.

2. Die zweite Methode zählt vom 19. August 711, an welchem Tage Augustus sein erstes Consulat antrat[3]). Diese Methode entspricht der römischen Auffassung schon etwas mehr als die erstgenannte und ist die Zählungsweise mehrerer, aber nicht aller Kirchenschriftsteller[4]). Nach dieser beträgt seine Regierungsdauer rund 56 Jahre.

3. Die dritte Art nimmt den Tag der Schlacht bei Actium den 2. Sept. 723 u. c. zum Anfangstermin.

4. Eine weitere Zählungsweise betrachtet den Zeitpunkt des Todes des Antonius und der Kleopatra im Sept. 724 u. c. oder 30 v. Chr. als Beginn der Alleinherrschaft des Augustus. Letzterer hielt seinen siegreichen Einzug in Alexandrien am 29. Aug. 724, der Tod der Kleopatra erfolgte etwa 14 Tage später. Gleichzeitig verlor Aegypten seine Selbständigkeit und wurde römische Provinz, weswegen sich dieser Zeitpunkt besonders den Aegyptern einprägte. Clemens von Alexandrien rechnet nach dieser Aera, auch Tertullian kennt dieselbe.

5. Eine fünfte Art nimmt den Tag, an welchem der Senat dem Octavian den Titel Augustus verlieh, d. h. 16. Jan. 727 u. c. als Epoche[5]). Diese Art entspräche ganz dem römischen Standpunkte, war aber wenig gebräuchlich. Sie findet sich in der alexandrinischen Paschalchronik neben der Aera von Actium angewendet[6]).

---

[1]) *Jos.* Antiqq. 14, 11, 1 und 18, 2, 2. [2]) Ebd. 18, 2, 2. [3]) *Klein*, Fasti cons. 2. [4]) z.B. des Isidor von Sevilla im Chronicon, *Migne* PL 83, 1038. [5]) Mommsen, Röm. Staatsrecht 2, 724. [6]) Chron. pasch., *Migne* PG 92, 511 f. cf. 465 u. 473.

Digitized by Google

Clinton führt diese Aera nicht an, sondern erwähnt als die fünfte, beziehungsweise als sechste diejenige, welche vom Tribunat des Augustus d. i. 15. Jan. 727 u. c. = 27 v. Ch. datiert.

Der Vollständigkeit halber erwähnen wir noch, daß dem Augustus am 26. April 725 der Imperatorentitel bleibend übertragen wurde[1]), und von da an wären eigentlich seine Imperatorenjahre im strengsten Sinne des Wortes zu datieren. Aber merkwürdigerweise ist dieses Ereignis niemals zum Anfang einer Jahreszählung genommen worden.

War es bei Augustus thatsächlich unklar, von welchem Jahre an seine Alleinherrschaft zu datieren sei, so unterlag es bei seinem Nachfolger schon keinem Zweifel mehr, da die Monarchie bei Augustus Tode fest begründet war. Des Tiberius Regierung begann also unfraglich 19. Aug. 767 u. c.

Dennoch hat man auch bei ihm eine doppelte Art, seinen Regierungsantritt zu bestimmen und seine Regierungsjahre zu zählen, behaupten wollen. Man sagt nämlich, er sei durch Senatsbeschluss bereits am 28. Aug. 764 u. c. Mitregent geworden und habe damals das imperium proconsulare für die Provinzen und die tribunicische Gewalt erhalten[2]).

An diesen Behauptungen ist folgendes richtig: Tiberius erhielt allerdings die tribunicische Gewalt schon vor dem Tode des Augustus, allein nicht 764 sondern bereits 741 u. c.[3]).

Der Begriff einer Mitregentschaft (socius imperii) aber kam in Rom erst später auf; zur Zeit des Augustus konnte derselbe nicht existieren, da dieser selbst ja nicht einmal Monarch sein wollte. Auch sagen die hierfür angeführten Geschichtschreiber

---

[1]) Mommsen, Röm. Staatsrecht 2^2, 2, 724^3. F. Rieß, Geburtsjahr Christi (Freiburg 1880), hat den Umstand, daß es mehrere Arten gab, die Jahre des Augustus zu zählen, nicht berücksichtigt und kennt nur einen Regierungsanfang, nämlich 711, welches erste Jahr er S. 100 mit 1. Jan., S. 107 mit Februar beginnen läßt. Aus diesem Grunde scheinen mir seine Erörterungen über ‚die Stimmen aus dem christlichen Alterthum', von welchen er S. 99—112 ‚einige' herausgreift und sehr willkürlich behandelt, ungenügend zu sein. [2]) Man citiert dafür: *Tac.* Ann. 1, 3 und 4, *Suet.* Tib. 21, *Vell. Pat.* 2, 121 und *Dio Cassius* 56, 28. An letzterer Stelle jedoch suche ich eine diesbezügliche Notiz vergeblich. [3]) *Clinton*, Fast. Rom. 1, 2 u. 20.

Digitized by Google

Tacitus und Vellejus, nicht, was man ihnen in den Mund legt. Dagegen berichtet Sueton allerdings, daß Tiberius in den Provinzen, nicht aber in Rom und Italien, gleiche Gewalt mit Augustus erhalten habe[1]). Diese Uebertragung der proconsularischen Gewalt, meint man, habe im Februar des Jahres 765 stattgefunden, weshalb das 15. Regierungsjahr des Tiberius in den Provinzen mit dem Feb. 780 u. c. begonnen worden sei.

Das Factum einer derartigen Heranziehung des Tiberius zur Theilnahme an der Regierung kann nicht bestritten werden, und fällt nach bewährten Chronologen allerdings ins 765 u. c.[2]). Allein man muss diesen Regierungsact richtig verstehen und darf ihm keine übertriebene Bedeutung beilegen. Tiberius erhielt dadurch nämlich nicht die proconsularische Gewalt für alle Provinzen, sondern nur für die sog. kaiserlichen. Augustus und der Senat hatten bekanntlich die Provinzen i. J. 727 unter sich getheilt. In den Senatsprovinzen hatte aber Augustus selbst keine Gewalt, folglich konnte er den Tiberius auch nicht daran theilnehmen lassen.

Schon aus diesem Grund ist es höchst unwahrscheinlich, daß die Uebertragung der proconsularischen Gewalt an Tiberius die Grundlage zu einer Provincialära oder einer zweiten Art, seine Regierungsjahre zu zählen, abgegeben habe.

Hätte eine solche jemals existiert, so würden sich ganz sicher auch Spuren davon in der Literatur und den Monumenten erhalten haben. Wir besitzen hunderte von Inschriften und tausende von Münzen aus jener Zeit. Münzen und Inschriften sind der Ort, wo alle Zeitrechnungen, welche existierten, zum Vorschein kommen. Nun hat aber noch niemand jene angebliche Tiberianische Provincialära auf einer Münze oder Inschrift nachzuweisen vermocht. Die Chronologen, Numismatiker und Epigraphiker wie Eckhel, Clinton uA. kennen sie einfach gar nicht, sondern sie existiert bis jetzt nur in den Büchern einer Anzahl von Exegeten[3]).

Wir vermögen weiterhin auch noch den positiven Nachweis zu führen, daß die Einführung einer Aera, welche die Regierungs-

---

[1]) Ut provincias cum Augusto communiter administraret simulque censum ageret. *Suet.* Tib. 21. [2]) *Clinton*, Fasti Hell. 3, 268 ad an. 765. [3]) Auch Patrizi nimmt sie an und setzt ihren Beginn 1. Tischri 764 u. c. aaO. 413.

Digitized by Google

zeit eines Mitregenten zugrunde gelegt hätte, gänzlich gegen die amtlichen Gebräuche der Kaiserzeit verstoßen haben würde. Als nämlich Tiberius dem Drusus im J. 22 n. Chr. die tribunicische Gewalt verlieh und ihn, da Germanicus gestorben war, zum Mitregenten annahm, beschloss der Senat sofort, demselben außerordentliche Ehrenbezeugungen, wie Tempel und Altäre zutheil werden zu lassen. Der Senat ging ferner in der Schmeichelei so weit zu beantragen, daß zum Zweck der Zeitbestimmung nicht mehr wie bisher die Namen der Consuln, sondern die Namen der Volkstribunen auf den öffentlichen Monumenten und im Privatleben angewendet werden sollten[1]). Dem Buchstaben nach bezog sich der Antrag allerdings auf die Tribunen, der Sache nach wäre dadurch für diesen Fall eine Aera der Mitregenten eingeführt worden. Tiberius beschränkte die dem Drusus zu ertheilenden Ehren unter ausdrücklicher Missbilligung dieses überspannten Antrages und einer noch gröberen Schmeichelei gegen den Erwähnten.

Wäre in den Provinzen die Regierungszeit des Tiberius nach dieser angeblichen Provincialära von 765 an datiert worden, so würde, da er im März 790 u. c. starb, seine Regierungszeit rund 25 Jahre gedauert haben. Allein gerade von den aus den Provinzen stammenden und in den Provinzen lebenden Schriftstellern seiner und der folgenden Zeit schreibt ihm kein einziger eine Regierung von 25 Jahren zu. Flavius Josephus gibt ihm eine Regierung von 22 Jahren, 5 Monaten, 3 Tagen, Theophilus von Antiochien mit Weglassung der Monate und Tage 22 Jahre. Ebenso verfährt Clemens von Alexandrien, welcher nebenbei auch einer unrichtigen Angabe erwähnt, die in jener Zeit cursierte; ferner Hippolyt 22 Jahre, 7 Monate, 23 Tage, Eusebius 22 Jahre usw.[2]). Derjenige Schriftsteller aber, welcher der prätendierten Provincialära folgend, dem Tiberius eine Regierungszeit von 25 Jahren beilegt, muss erst gefunden werden. Dagegen datiert Tertullian, der das Proconsulat des Tiberius sonst wohl

---

[1]) *Tac.* Ann. 3, 58 und 59. [2]) Vgl. *Jos.* Antiqq. 18. 6, 10. *Theoph.* ad Autol. 3, 27. *Clemens Al.* Strom. ed. Sylburgi 343. *Hippolyt.* Chron. ed. *Migne* PL. 3, 674. *Euseb.* H. E. 2, 4. Wenn andere zB. Tacitus de orat. c. 17 sie auf 23 Jahre, Tertullian adv. Jud. 8 sie auf 20 Jahre bestimmt, so sind das Ungenauigkeiten der Autoren oder Fehler der Abschreiber.

Digitized by Google

kennt[1]), dessen Regierung an einer einschlägigen Stelle vom Jahre 767 an[2]), und dasselbe haben dazumal alle anderen Leute gethan ohne Ausnahme.

Welche Verwirrung hätte nicht im Kalenderwesen entstehen müssen, wenn man neben der im Orient damals im Gebrauch befindlichen Kaiserära, abgesehen von den vielen sonstigen Zeitrechnungen, nun auch noch eine doppelte Aera desselben Kaisers eingeführt hätte! Wenn ein Phantom einmal in die betreffende Literatur Eingang gefunden hat, so ist es freilich sehr schwer, wo nicht unmöglich, dasselbe wieder in das Reich des Nichts, wohin es gehört, zu verbannen, und darum wird alle Bekämpfung dieses Hirngespinstes vermuthlich vergeblich sein[3]). Allein dieser Punkt gehört nun einmal zu den Präliminarfragen, die bei diesem Gegenstande nothwendig besprochen werden müssen.

Wie nothwendig diese Vorbemerkungen sind, wird bei Durchmusterung der nun folgenden Reihe von Quellenzeugnissen mehr und mehr einleuchten. Wir schicken derselben endlich noch die Bemerkung voraus, daß die Zeugnisse der älteren Zeit, mit einer oder zwei Ausnahmen, auf die Angabe der Jahreszahl sich beschränken. Erst von der Mitte des vierten Jahrhunderts an erscheint neben dem Geburtsjahr meistens, jedoch nicht immer, auch noch das Monatsdatum, indem der 25. December als der Geburtstag Christi ausgegeben wird. Man sieht aus dieser Thatsache, daß auch in jenen alten Zeiten schon die historische Forschung thätig war und zu dem bekannten Alten noch unbekannte und neue Daten hinzuzufügen wußte.

Die Reihe der Zeugen wird eröffnet[4]) durch den hl. Irenäus, der über die Person Christi, seine Gottheit und Menschheit, sowie über dessen Geburt aus der Jungfrau redend, gleichsam per parenthesin beifügt, dieselbe sei ins 41. Jahr des Augustus gefallen[5]). Er beruft sich dafür auf keinerlei Zeugnis oder Beweis,

[1]) *Tert.* Apol. c. 9. [2]) Er setzt nämlich adv. Jud. c. 8 das Consulat der Gemini gleich dem 15. Regierungsjahre des Tiberius. [3]) Schon Wieseler, chronologische Synopse der vier Ev. S. 172 ff. verhält sich ablehnend dagegen. [4]) Die Stelle Justins Apol. 1, 31 übergehe ich, weil sie für eine Berechnung unbrauchbar ist wegen Mangel der Epoche. [5]) *Irenaeus* adv. haer. 3, 21, 1: Christus natus est circa primum et quadragesimum annum Augusti.

Digitized by Google

sondern behandelt die Angabe als eine selbstverständlich richtige, während er eine andere seiner Ansichten über die Chronologie Christi, derselbe sei über 40 Jahre alt geworden[1]), auf Joh. 8, 56 57 zu basieren und weitläufig zu erweisen sucht. Es macht dies den Eindruck, als hätten wir es im ersteren Fall mit einer damals allgemein anerkannten Ueberlieferung der Kirche zu thun, im zweiten mit einer Privatansicht des Irenäus. Nach welcher der gebräuchlichen Aeren des Augustus das 41. Jahr zu fassen sei, läßt sich leider aus Irenäus selbst nicht beweisen. Doch ist zu vermuthen, daß er als geborner Orientale die Sache wie ein Orientale aufgefaßt habe und der Aera Nr. 1 gefolgt sei. Darnach würde er die Geburt Christi ins J. 751 u. c. verlegt haben, wäre er der Aera Nr. 2 gefolgt, dann ein Jahr später.

Clemens von Alexandrien nennt das 28. Jahr des Augustus als Geburtsjahr Christi[2]). Natürlich legt er dabei die alexandrinische oder ägyptische Augustusära (s. oben Nr. 4) zu Grunde, wonach das 28. Jahr mit dem 29. August (1. Thoth) des Jahres 751 beginnt und bis 29. Aug. 752 u. c. läuft (724 + 27 = 751). Den Tag der Geburt Christi betreffend theilt er uns mit, daß die Basilianer der damaligen Zeit den 10. Januar als solchen feierten, andere Christen dagegen den 6. Januar (das Epiphanienfest), wieder andere, die als Geschichtsforscher gelten wollten, gaben den 20. Mai, noch andere den 19. April dafür aus. Es herrschte mithin in Alexandrien hinsichtlich des Geburtstages Christi damals eine große Unklarheit und Unsicherheit der Ansichten. Daß man ihn in das Frühjahr verlegte, läßt sich am besten daraus erklären, daß in dieser Jahreszeit der gewöhnliche römische Census stattfand, Christi Geburt traf ja mit einem Census zusammen. Clemens selbst setzt den Geburtstag indirect wenigstens auf den 17. Nov. des Jahres 751, indem er die von Christi Geburt bis auf den Tod des Commodus verflossene Zeit auf 194 Jahre, 1 Monat, 13 Tage berechnet[3]).

Tertullians Angaben über diese Sache sind von besonderem Werte. Denn er verbindet adv. Jud. c. 8 bei seiner

[1]) Id. ibid. 2, 22, 6 [2]) *Clemens Al.* Strom. 1, 21, *Migne* PG 8, 884. [3]) Ebd. 885. Vgl. Usener, Religionsgeschichtl. Untersuchungen 1, 5. Fl. Rieß (Geburtsjahr Christi S. 102) gibt zu, daß Clemens 751 u. c. als Jahr der Geburt Christi ansehe und sie in den November setze.

Digitized by Google

Datierung zwei Aeren des Augustus miteinander und setzt das 41. Jahr dieses Kaisers nach der Aera Nr. 2 (s. oben) gleich mit dem 28., vom Tode der Cleopatra an gerechnet, reduciert also eine Aera ganz richtig auf die andere. Denn von der alexandrinischen Kaiserära ist der Anfangstermin ohnehin sicher bekannt; als Anfang seiner zweiten Kaiserära aber ergibt sich das Jahr 711 u. c. daraus, daß er dem Augustus eine Regierung von 56 Jahren zuschreibt. Demnach ist es unumstößlich, daß er die Geburt Christi in die Zeit vom September 751 u. c. bis dahin 752 u. c.[1]) verlegt. Auf dieselbe Zeit führt auch die dritte Mittheilung, Augustus habe nach der Geburt Christi noch 15 Jahr gelebt (767—15 = 752). Den Geburtstag Christi gibt Tertullian nicht an.

Sext. Julius Africanus, † um 240, vollendete im Jahre 221 n. Chr. seine Weltchronik, aus der uns das die Geburt Christi betreffende Fragment durch Georgios Synkellos aufbewahrt wurde[2]). Wir erfahren daraus, daß dieser Chronist von Erschaffung der Welt bis Christi Geburt 5500 Jahre rechnete und daß er dieses sein Jahr 5500 dem 3. Jahr der 194. Olympiade oder dem J. 752 u. c. gleichsetzte. Da die Olympiadenjahre sich mit den römischen Kalenderjahren nicht decken, sondern mit 1. Juli anheben und die Olympiadenzählung des Africanus an einigen Stellen schwierig ist[3]), so kann man nicht mit Bestimmtheit behaupten, daß er gerade das römische Kalenderjahr 752 als Geburtsjahr Christi angesehen habe. Aus dem, was er anderwärts über die Todeszeit Christi und dessen Lebensdauer sagt[4]), scheint vielmehr hervorzugehen, daß er Christi Geburt noch ins Ende des Jahres 751 u. c. gesetzt habe.

Das nunmehr als Werk des Hippolytus von Rom[5]) anerkannte und in drei etwas abweichenden Recensionen erhaltene Chronikon, welches von Erschaffung der Welt bis auf das 13. Jahr des Alexander Severus (235 n. Chr.) reicht, ist aus der Chronik

---

[1]) Nicht 1. Januar 752—753 u. c., wie Rieß S. 102 setzt. Die ägyptischen Königsjahre beginnen mit 29. August und eine Seite vorher Z. 9 von unten hatte Rieß auch selbst dieses richtige Datum als Epoche eingesetzt. [2]) *Syncellus* ed. Bonn. 31. [3]) Vgl. H. Gelzer, Sextus Julius Afric. (Leipzig 1880) 1, 45—49. [4]) Synkellos 616 f. [5]) Gelzer aaO. 2, 1—23.

Digitized by Google

des Africanus geschöpft. Hippolyt läßt Christus 80 Olympiaden, also 320 Jahre, nach dem Tode Alexanders des Großen geboren werden[1]). Da letzterer am 13. Juni 323 v. Chr. oder 431 u. c. starb, so ergibt sich als Geburtsjahr Christi nach Hippolyt 751 u. c. oder 3 vor Chr.

Pseudocyprian. Der Unbekannte, welcher in der zweiten Hälfte des Jahres 243 ein Schriftchen mit dem Titel de pascha computus verfaßte, das sich unter den Schriften Cyprians befindet[2]), gewinnt den 28. März des Jahres 1549 nach dem Auszuge der Juden aus Aegypten als Geburtstag Christi. Mit dieser Jahreszahl ist für uns an und für sich nichts anzufangen, man kann aber auf anderen Wegen ermitteln, was der Autor sich darunter dachte. An einer anderen Stelle[3]) führt er nämlich aus, daß seit Christi Tode bis zu der Zeit, wo er schrieb, 215 Jahre verflossen seien. Da Christus aber nach seinen weiteren Angaben im 16. Jahre des Tiberius, also 782/83 im Frühjahre gestorben und bei seinem Tode 31 Jahr alt gewesen sei, so gewinnen wir auch in diesem Fall 751/52 u. c. als Geburtsjahr Christi. Was das von diesem Autor herausgerechnete Monatsdatum der Geburt Christi V kal. Apr. angeht, so ist es ein Product ‚rechnerischer Spielerei', wie derselbe sie liebt[4]), und ist auf die weitere Entwicklung der Forschung ohne allen Einfluss geblieben.

Eusebius von Cäsarea äußert sich mehrfach und in unzweideutiger Weise über unsern Gegenstand und gibt uns auch mit einer Klarheit, die nichts zu wünschen übrig läßt, das Fundament seiner Zeitrechnung an. Er legt nämlich dem Augustus 57 Regierungsjahre bei, zählt also nach unserer Augustusära Nr. 1[5]). Mithin sind wir über den Wert seiner Augustusjahre durch ihn selbst hinreichend orientiert.

---

[1]) Anonymi (Hippolyti) chronicon *Migne* PL 3, 669 sectio 12 et 13. [2]) *Cypriani* opp. ed. Hartel 3, 258 seqq. c. 11. [3]) Ebd. 20 u. 22. [4]) Usener aaO. S. 5. Der Ostercyklus des Unbekannten ist derselbe wie der des Hippolytus. [5]) *Euseb.* h. e. 1, 9. Andere Stellen, welche über seine Methode der Jahreszählung orientieren, sind h. e. 7, 32 5 32 vgl. mit 8. 2, wo er 305 n. Chr. Geburt mit dem 19. Jahr Diocletians d. i. 1055/56 u. c. gleichsetzt. Auf Grund dieser Stellen hat sich auch Photius, Bibl. cod. 265 p. 1045, dieselbe Chronologie angeeignet.

Digitized by Google

Weiterhin gibt Eusebius ähnlich wie Tertullian das von uns gesuchte Datum nach zwei Aeren an, er bezeichnet nämlich das 42. Jahr der Alleinherrschaft des Augustus und das 28. nach dem Tode der Cleopatra als Geburtsjahr Christi[1]). Wir bekommen hier also abermals das Jahr 751/52 u. c.

Zu demselben Resultat führen die Angaben in der Chronik. Dort hebt er zunächst hervor, daß es außer seiner noch zwei Arten gebe, die Jahre des Augustus zu zählen[2]), eine fange mit 1989 Abr. = 726 u. c. an, die andere mit 717 u. c. Er selbst setzt das erste Jahr des Augustus gleich mit dem achten der Cleopatra d. i. 711 u. c. oder 1974 Abr.[3]). Wenn er also seine Aera post christum natum mit dem 1. Januar 752 u. c. beginnen läßt, so folgt daraus, daß er Christi Geburt schon ins Jahr 751 verlegte. In dieser Datierung folgte ihm auch Hieronymus.

Um die Zeitfolge im allgemeinen festzuhalten, schalten wir an dieser Stelle zwischen den griechisch-römischen Autoren das Zeugnis der syrischen Kirche über denselben Gegenstand ein.

Die Kirche von Edessa war apostolischer Stiftung und eine der ältesten des ganzen Erdkreises. Darum bedurfte sie der Belehrungen des Abendlandes in dieser Hinsicht nicht und ihre Tradition kann als eine einheimische vom Ausland unabhängige betrachtet werden. Sie findet sich zuerst in den Martyreracten des hl. Barsimäus schriftlich fixiert, welche in der Mitte des dritten Jahrhunders redigiert sind. Das Geburtsdatum Christi ist hier begreiflicher Weise nicht formuliert nach den Jahren des Augustus sondern nach der einheimischen aera Graecorum, welche sonst gewöhnlich Seleucidenära genannnt wird. Die Geburt Christi fiel demnach in das 309. Jahr dieser Aera[4]). Machen wir die

---

[1]) AaO. 1, 5 § 2. [2]) Chron. (vers. Armen. ed. *Schoene*) 2, 140. [3]) Ebd. 138 und 144. Schöne hat daher aaO. 234 in der beigegebenen Zeittabelle mit Recht das Jahr 1 der Eusebianischen Aera post. Chr. n. auf 752 u. c. verlegt. Diesen Umstand hat W. Esser S. 139 jedenfalls übersehen, wenn er sagt: Schöne habe sich diese Tabelle in seinem Kopfe zurechtgelegt. [4]) Das syrische Original wurde von Cureton entdeckt und ediert: *Cureton-Wright*, Ancient Syriac documents (London 1864) S. 72 ff. Die betreffende Stelle lautet nach der Uebersetzung Mösingers: Nam anno trecentesimo nono nativitas fuit Salvatoris nostri in mundo, ut in indice fide digno archivi invenimus, qui non

Digitized by Google

Rechnung, so fällt die Epoche dieser Aera auf den 4. März 311 v. Chr. oder 443 u. c.[1]), nach Andern erst 1. Nisan 310 v. Chr.[2]). Mithin bezeichnete die Tradition der Edessenischen Kirche — von gelehrter Forschung und Berechnung kann hier nicht die Rede sein — das Jahr 751/52 u. c. als Geburtsjahr Christi. Es ist dasselbe Jahr mit dem 42. des Augustus, welches uns die Griechischen und Römischen Autoren bieten. Uebrigens steht diese Angabe keineswegs vereinzelt in der syrischen Literatur da, sondern alle edessenischen Schriftsteller bezeichnen übereinstimmend 309 aerae el als Geburtsjahr Christi. Es würde allein schon genügen sich für die Richtigkeit dieser Behauptung auf die Stimme des gelehrten Assemani zu berufen[3]). Wir wollen aber auch noch das Zeugnis des von einem Unbekannten herrührenden Chronicon Edessenum anführen, welches mit dem J. 540 n. Chr. endigt, also im sechsten Jahrhundert zusammengestellt ist[4]).

Da einmal vom Orient die Rede war, so füge ich noch die Bemerkung bei, daß auch die Armenier, welche hierin jedoch, da sie keine apostolische Tradition haben, vom Auslande abhängig sind, constant das 42. Jahr des Augustus als Geburtsjahr Christi bezeichnen. Es genüge dafür die Berufung auf die Chronik des Samuel von Ani[5]).

Als passenden Schluss dieses ersten Theils unserer Erörterung fügen wir noch eine Stelle aus den Katechesen des hl. Cyrill hinzu, der, obwohl von dem Wunsche beseelt, eine klare Angabe inbetreff der Ankunft des Erlösers zu machen, sich doch damit begnügte, sie mit Hinweisung auf Daniels Weissagung von den Jahreswochen ganz unbestimmt in die Regierungszeit des Herodes zu verlegen, die er mit dem 4. Jahr der 186. Olympiade beginnen läßt, statt mit dem vierten Jahr der 185[6]).

---

fallit in eis quae indicat. *Moesinger*, Acta martyrum Edessenorum (Oeniponti 1874) S. 97.

[1]) Ideler Handbuch 1, 445; v. Gumpach, Die Zeitrechnung der Babylonier und Assyrier (Heidelberg 1872) S. 42. [2]) Epping, Astronomisches aus Babylon unter Mitwirkung von P. Straßmaier (Frbg 1889) S. 176. [3]) Assemani (Bibl. orient. 1, 389) sagt: Haec fuit communis Syrorum sententia. [4]) Den Nachweis führt Bayer, Hist. Osrhoëna 1, 111. [5]) *Eusebii Caes.* et *Samuelis Aniensis* chronica ed. *Mai* et *Zohrab* (Mediolani 1818) p. 32, 6. [6]) *Cyrill Hieros.* Catech. 12 c. 19.

Digitized by Google

Um das Facit aus den bisher beigebrachten Stellen zu ziehen, bedarf es meines Erachtens nicht vieler Worte und Erwägungen. Es wird jedem aufmerksamen und vorurtheilslosen Leser von selbst in die Augen springen, daß vom zweiten bis zum vierten Jahrhundert in der Kirche eine constante Meinung inbetreff des Geburtsjahres — nicht des Tages — vorhanden war und durch eine ununterbrochene Reihe von Zeugen bekundet wird.

Dieselben bezeichnen entweder das 41. oder 42. Regierungsjahr des Augustus als Geburtsjahr Christi. Beides kommt auf dasselbe hinaus; denn im ersteren Falle ist der 19. August 711 im zweiten der 15. März 710 als Ausgangspunkt der Zählung anzusehen, wie das beigesetzte 28. Jahr der ägyptischen Kaiserära zeigt. In beiden Fällen[1]) kommen wir also auf das Jahr 751 der Stadt Rom. Auch da, wo das Datum verschleiert oder in einer ganz anderen Aera gegeben ist, trifft es, wie wir gesehen, mit dem Jahre 751/52 u. c. zusammen. Daher halte ich angesichts der gefundenen Resultate die Sachlage doch für viel günstiger, als Anderdon, welcher sagt: ‚Differenzen inbetreff des Datums der Geburt Christi hätten von den ersten Zeiten existiert'[2]). Sie stellen sich erst von der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts an ein, vorher kannte man nur 751 als Geburtsjahr Christi.

Ob diese Datierung das Ergebnis einer auf Luk. 3, 1 und 23 gebauten Berechnung oder eine von der hl. Schrift unabhängige Tradition sei, bleibt sich inbezug auf Glaubwürdigkeit meines Erachtens gleich. Beruht sie auf einer Berechnung, so wird ihr Wert durch diesen Umstand nicht verändert, sondern muss durch jene Einmüthigkeit für einen vorurtheilsfreien Menschen um so imponierender sein. Auch ist die Einstimmigkeit im Resultat ein sicherer Beweis, daß sich keiner der Kirchenväter der angeblichen Provincialära in Ansehung der Regierungsjahre des Tiberius bedient hat. Umgekehrt aber ist es ebenfalls sehr auffallend, daß sich keiner der vielen genannten Kirchenväter für seine Zahlenangabe auf Lukas berufen hat. Es würde ja von ihrem Standpunkte aus derselben nur zur Empfehlung gereicht haben, wenn sie sich

---

[1]) Es ist aber 710 + 41 und 711 + 40 zu zählen und nicht 710 + 42 und 711 + 41, aus dem einfachen Grunde, weil die Geburt in das 41. bezw. 42. Jahr fallen soll, nicht nach demselben. [2]) *Anderdon*, Fasti apost. S. 1.

Digitized by Google

dafür auf Lukas berufen konnten. Da sie sich aber, obwohl gläubige und ehrliche Leute, nicht darauf beriefen, so scheint nur die Möglichkeit übrig zu bleiben, daß das Jahr 751/52 u. c. durch eine von der heiligen Schrift unabhängige, neben ihr herlaufende Tradition gewährleistet wurde.

Für die Verificierung der Jahreszahl, mit welcher wir uns im bisherigen allein beschäftigt haben, war die sehr schwierige Frage nach der Epoche der Kaiserjahre nur von geringer Bedeutung; ihre Wichtigkeit kommt erst zur Geltung, wenn wir an die Besprechung des Geburtstages herantreten. Doch ist es von Nutzen, die Resultate der neuesten Untersuchung Mommsens über diesen Gegenstand schon hier zu erwähnen[1]).

Im römischen Staat war ein Bedürfnis nach einer neuen Jahresrechnung nicht vorhanden und die Monarchie wollte im Anfang nicht als solche erscheinen. Darum blieb in Rom bis auf Nerva die Anwendung der Kaiserära eine Privatsache und ‚wurde auf das effective Kaiserjahr gestellt'. Man zählte also vom Tage des wirklichen Regierungsantrittes an bis wieder dahin, mithin feierte man die Decennalien wie zB. bei Severus am ersten Tage des effectiven zehnten Jahres, 2. Juni 202 n. Chr., bei anderen Kaisern am letzten.

Durch Nerva erhielt das Kaiserjahr einen festen Neujahrstag, nämlich den 10. December. Es wurde also das alte tribunicische Jahr zum Kaiserjahr gemacht und so der Schein vermieden, als sollte es das Consularjahr verdrängen, welches auch immer in Geltung blieb. Erst der Allerweltsreformator Justinian war es, der durch Verordnung vom 31. August 537 Novella 47 eine Aenderung vornahm und verfügte, daß im officiellen Verkehr das Jahr dreifach bezeichnet werde: 1. nach dem effectiven Herrscherjahr, 2. dem Consulat und 3. durch die Indiction. Dieselbe Datierung wurde von der römischen Kirche in ihrem Formelbuche vorgeschrieben (Liber diurnus ed. Sickel nr. 7).

In den Provinzen, wo schon in vorrömischer Zeit nach Herrscherjahren datiert worden war, hat sich diese Datierung auch unter römischer Herrschaft erhalten und richtet sich nach dem dort bis dahin üblichen Neujahr, nämlich in Aegypten dem 1. Thoth = 29. Aug., in Syrien dem 1. October. Man zählte dort so, daß

[1]) Das römisch-germanische Herrscherjahr. Neues Archiv 1890, Heft 1 S. 51—65.

Digitized by Google

mit dem ersten unter der Regierung des neuen Herrschers einfallenden Neujahrstage dessen zweites Regierungsjahr begonnen wurde. Das Todesjahr des hingegangenen Herrschers aber erhielt seine Benennung nach diesem und wurde als Amtsjahr des neuen Herrschers nicht mitgezählt. Aber schwerlich ist diese Regel mit hinreichender Festigkeit durchgeführt worden.

In der nachconstantinischen Zeit tritt uns die Kaiserära vornehmlich in der Chronikenliteratur entgegen, welche mit Julius Africanus beginnt. Ihr Hauptvertreter ist Eusebius. Die Chroniken nun, aus welchen er die seinige schöpfte, rechneten theils nach syrischen, theils nach ägyptischen Kaiserjahren. Das Jahr aber, welches Eusebius selbst zugrunde legte und anwendete oder doch anwenden wollte, ist das römische Kaiserjahr mit dem 1. Januar als Neujahrstage, wie Gutschmid nachgewiesen hat.

Die Sache ist also an sich ziemlich unsicher und compliciert, und dazu kommt endlich noch die Trübung, die das Material durch die Barbarei der Zeiten erlitten hat, sowie die Fehler, welche sich durch Abschreiber und Benutzer im Laufe der Zeiten eingeschlichen haben. Daher ist von Fall zu Fall zu entscheiden, also die höchste Vorsicht uud Umsicht geboten.

Digitized by Google

Recensionen.

Hand-Commentar zum Neuen Testament bearbeitet von Prof. Dr. H. J. Holtzmann in Strassburg, Geh. Kirchenrath Prof. Dr. R. A. Lipsius in Jena, Lic. G. W. Schmiedel in Jena, Prediger Lic. H. v. Soden in Berlin. I (Synoptiker, Apostelgeschichte); II, Erste Abtheilung I. Hälfte (1 2 Thess. 1 2 Cor.); III, Zweite Abtheilung (Hebr. 1 2 Petr. Jac. Jud.); IV, Erste Abtheilung (Evang. Joh.).

Der vorliegende kurzgefaſste Commentar gehört zu der von der Akad. Buchh. von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Freiburg veranſtalteten ‚Sammlung theologiſcher Lehrbücher‘, in welcher Holtzmanns Einleitung zum N. T. und Harnacks Dogmengeſchichte eine hervorragende und tonangebende Stellung einnehmen. Dies kennzeichnet zum vorhinein Charakter und Richtung des ‚Handcommentars‘, ſollten auch die ſonſtigen bibliſchen Arbeiten der auf dem Titelblatt genannten Verf. irgend einem Leſer bisher weniger bekannt geworden ſein. Eine regelrechte Erklärung des ganzen N. T. von Gelehrten, die ganz und voll in den Waſſern der modernen Kritik ſich bewegen, muſs in vielfacher Hinſicht die Aufmerkſamkeit weiterer Kreiſe erregen, zumal da ein Ueberblick über die neuere bibliſche Literatur durchwegs eine gewiſſe Scheu der ſog. kritiſchen Schule vor eigentlichen Commentaren erkennen läſst.

In der That, vor den einfachen und vollſtändigen Schrifttext hingeſtellt muſs die Kritik, ſo ſollte man erwarten, aus dem beliebten Halbdunkel von Hypotheſen und Vermuthungen heraustreten und entſchiedene Stellung faſſen. Aber beſtändiges Hin- und Herſchaukeln, nebelhafte Erörterungen ohne klar gefaſste Theſen und Beweiſe ſind nun einmal das Lebenselement der modernen

Digitized by Google

Kritik. Bei den Evangelien, deren Bearbeitung im ‚Handcommentar' Holtzmann übernommen hat, interessiert es jeden, dem die Auffassungen dieses Gelehrten über die Evangelien als literarische Quelle aus der ‚Einleitung' bekannt sind, vor allem anderen, wie sich der Verf. zur Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte im allgemeinen und in ihren Einzelheiten stellt. Da begegnet uns nun die anscheinend recht befriedigende Erklärung (I 14), daß diejenigen auf jeden Fall zu weit gehen, welche der Ansicht sind, ‚ein geschichtliches Interesse habe bei Abfassung unserer Evangelien gar nicht, oder kaum mehr mitgewirkt'. Mindestens von den synoptischen Evangelien sei mit Bestimmtheit zu behaupten, ‚daß sie in ihrem Kerne nichts anderes enthalten, als das echte und in seinen Hauptzügen deutlich erkennbare Bild Jesu von Nazaret'. Die synoptischen Evangelienüberlieferung wenigstens — Johannes kann was historischen Gehalt betrifft, kaum inbetracht kommen — ist die schriftliche Fixierung der in der Gemeinde lange Zeit mündlich bewahrten Einzelerinnerungen an die Reden nnd Thaten Jesu. Das Interesse der ältesten christlichen Gemeinde wendete sich sowohl in dem Stadium der mündlichen Ueberlieferung, als auch bei der später erfolgten schriftlichen Darlegung zunächst den denkwürdigen Aussprüchen Jesu zu. Das Interesse an den Thatsachen und Ereignissen folgte. Nehmen wir diese von der Kritik nun einmal zum Dogma erhobene Auffassung der Evangelienbildung an, ohne einen eingehenden Beweis zu fordern, so bleibt doch für jeden nach Klarheit und Wahrheit strebenden Geist die Hauptfrage, welchen Anspruch auf historische Wahrheit die in den synoptischen Evangelien erhaltenen Erinnerungen der Gemeinde erheben können. Beschränken wir die Frage auf das eine große ‚Wort' von der Auferstehung. Es ist nach dem Verf. fast das einzige der Heidengemeinde angehörige Vermächtnis aus dem Leben Jesu, das in den zweifellos echten paulinischen Briefen unleugbar bezeugt ist. Vergebens sucht man bei Holtzmann eine klare Antwort, ja auch nur den Versuch, sich mit diesem Eckstein der ganzen paulinischen Predigt nach der angezeigten Richtung hin zu befassen. Oeffnen wir den Commentar, so macht es vollends den Eindruck, als sollte durch die vielen gegen den synoptischen Bericht aus subjectiven, willkürlichen Vorstellungen heraufbeschworenen ‚Unmöglichkeiten' auch diese größte, von einer ganzen Menschengeneration bezeugte Thatsache, ‚in welcher Paulus das erste Wort hat', in das Bereich der Fabeln verwiesen werden. Windet man sich so an der Auferstehungsfrage mit scheu verhülltem Blick vorbei, so läßt sich leicht abnehmen, wie in den kleineren Ereignissen, namentlich in den Wundererzählungen die Phrase vom deutlich

Digitized by Google

erkennbaren Bild Jesu von Nazaret' verstanden werden soll. Von den männiglich bekannten ‚Erklärungen' der alten rationalistischen Schule hat sich die moderne Kritik losgesagt. Für sie liegt der erlösende Gedanke in der Beachtung des Mediums, durch welches die in ihren Hauptzügen historische Erinnerung bis zur evangelischen Geschichtschreibung hindurchgegangen ist. Die älteste Christenheit hatte an Christus nicht blos ein historisches Interesse, sie verfolgte vor allem dogmatische Zwecke. Auf Jesus, der in ihrer Ueberzeugung als der wahre Messias lebte, wurden alle Züge des alten Messiasideals (freilich auch solche, die den traditionellen jüdischen Anschauungen widersprachen) übertragen. Alles was die Juden jener ‚Spätlingszeit' sich vorstellten, ‚malten sie mit den aus den heiligen Büchern bekannten Farben aus. Es darf hier geradezu von einer Art von psychologischer Nöthigung geredet werden, die sich unwiderstehlich geltend machte, zumal seitdem das Hemmnis der allernächsten und unmittelbarsten Erinnerung durch das allmähliche Hinsterben der Zwölfapostel beseitigt zu werden anfing; aber auch ohne Zweifel schon vielfach vorher'. Bei den großen Naturwundern insbesondere sind neben der sagenhaft angehauchten Erinnerung die poesievolle, ästhetisch schöne Ausschmückung nach dem vorgefaßten Messiasideal zu beachten, sowie der dem Morgenländer so gewöhnliche Trieb, ‚die Geschichte zum Typus zu machen, die Erzählung zum Sinnbild und Träger höherer religiöser und sittlicher Wahrheit umzugestalten'. Wir haben nicht nöthig, den Commentar näher zu erforschen, um zu begreifen, wie nach solchen allgemeinen Normen unter der Hand des Exegeten das ‚deutlich erkennbare Bild Jesu von Nazaret' sich gestaltet. Wozu aber auch eine so übel angebrachte Forschung? ‚Es gehört ja viel abendländische Schwerhörigkeit und moderne Reflexionssucht dazu, um derartigen poetischen Gebilden fortwährend mit der quälenden Frage nach ihrer prosaischen Wirklichkeit zuzusetzen'. Aehnlich verflüchtigt sich bei Holtzmann der historische Gehalt der Apostelgeschichte unter der künstlichen Hervorkehrung politischer, religiöser, namentlich innerlich kirchlicher Tendenzen. Es war nämlich, — das muss doch der leitende Gedanke solcher Ausführungen sein — zur Zeit Christi und der Apostel auch den Besten und selbst den mit den Verhältnissen vertrautesten Männern unmöglich, bei der geschichtlichen Darstellung der Ereignisse gewisse berechtigte, auch doctrinelle Ziele zu verfolgen, ohne sich Umgestaltungen des wirklichen historischen Ganges der Thatsachen zu erlauben.

Welche Stellung der ‚Handcommentar' zur Echtheit der Paulinischen Briefe einnimmt, läßt sich im einzelnen noch nicht überblicken. Erst die einleitenden Bemerkungen zu 1 und 2 Thess.

Digitized by Google

und 1 und 2 Kor. von Schmiedel liegen vor. Einen Vorgeschmack aber der noch zu erwartenden Ergebnisse der Kritik bietet uns Schm. in der Behandlung des zweiten Thessalonicherbriefes. Aus den gewöhnlichen, den Geist des echten Kritikers stes unfehlbar berückenden Verdachtgründen erscheint ihm 2 Thess. als unechte Nachahmung des ersten Briefes. Die hierbei mit ungewöhnlicher Klarheit vorgebrachten Anschauungen müssen an Ort und Stelle selbst durchgelesen werden (II 11).

Die Einzelexegese des Werkes wird in ihrer Eigenart einerseits durch das Streben nach gedrängtester Kürze, andererseits durch den eben gekennzeichneten Standpunkt der Erklärer bestimmt. Dagegen, daß namentlich bei historischen Partien und leichteren Stellen der paulinischen Briefe die Erklärung sich nicht selten auf eine möglichst wortgetreue Uebersetzung des Urtextes beschränkt, wird man mit Grund nicht viel einwenden können. Für die ganze Geistesrichtung der Verf. haben begreiflicher Weise die Perlen echt christlicher Weisheit, mit denen das Alterthum das Schriftwort umschlossen, nur untergeordnete Bedeutung. Die Verf. theilen hier den beschränkten Standpunkt der meisten protestantischen Exegeten, für die praktisch erst seit dem sechzehnten Jahrhundert die Exegese ihre ersten beachtenswerten Triebe hervorgebracht hat. Von dem ausgedehnten Material, welches der Scharfsinn der Jahrhunderte zur Lösung der exegetischen Probleme beigebracht hat, wird in dem Commentar kaum Erwähnung gethan. Der Grund hiefür ist sehr einleuchtend. Die Probleme sind eben Irrthümer, deren Feststellung in einigen nüchternen Worten rasch abgethan werden muss. Es kann wirklich erheiternd wirken, wenn man sieht, wie leicht und unbehindert diese moderne Exegese sich bewegt, nachdem sie den ganzen alten Erklärungsballast bei Seite geworfen. Wenigstens von den ersten Blättern der Erklärung möchten wir hiefür einen Beleg in kürzester Fassung vorlegen. Die Genealogie des Matthäus hat zunächst die Sonde des Kritikers auszuhalten. Die Angabe, durch welche Rahab zur Mutter des Boas, des Urgroßvaters Davids erhoben wird, ist angesichts der 3—400 Jahre, die zwischen Josua und David liegen, überhaupt nicht denkbar. Die Geschlechtsreihe von David bis auf Jechonias bringt zunächst ‚wenigstens in den ältesten beglaubigten Texten (!) einige Namensverwechslungen, sodann aber auch Unrichtigkeiten'. Wird doch Joram der Vater des Usias und Josias der Vater des Jechonias genannt. Diesem letzteren werden Brüder beigelegt, da er doch gar keine hatte. Da die Genealogie, welche Matthäus vorgefunden, die Abkunft des Messias ‚von David und Abraham gut jüdisch nur durch väterliche Vermittlung herstellt,

Digitized by Google

kann sie auch ursprünglich nur ausgelaufen sein in dem Satze *Ἰωσὴφ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰησοῦν*. Matthäus deckt also den Widerspruch der eigenen Erzählung von der Jungfraugeburt mit der Stammtafel ‚durch die zum Schlusse eingetragene Bemerkung *τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς κτλ.* Mit den gekünstelten Ausflüchten von Adoptivverhältnissen und Leviratsehen ist nichts gewonnen für die Ausgleichung mit der Lucas-Genealogie. Es müssten ja dieselben nicht nur bei Joseph, sondern auch bei Sealthiel verwendet werden. Eli und Jakob könnten zudem nur als Halbbrüder betrachtet werden. Aber gerade ‚für Halbbrüder ist die Verpflichtung der Leviratsehe nicht nachweisbar, und in die Geschlechtsreihe war jedenfalls (!) nur der gesetzliche, nicht aber der natürliche Vater einzutragen'. Zwischen Serubabel und Joseph liegen bei Matthäus 9, bei Lucas 2 × 9 Glieder. ‚Es müsste somit in zwei nebeneinander herlaufenden Generationen das einzelne Menschenalter auf der einen Seite gerade noch einmal so lang gewährt haben, als auf der anderen'. In den bei Matthäus so häufigen Reflexionscitaten wird 1, 23 = Is. 7, 14 der Grundtext geradezu verlassen zu Gunsten von LXX. ‚Nur in dieser Form leistet nämlich die Stelle, was sie leisten soll, da im Grundtexte nicht b'thula, sondern 'alma = *νεᾶνις* steht' (LXX hat wohl b'thula gelesen?). ‚Angesichts Mt. 12, 46 50; 13, 55 56 erweist sich die Matthäische Vorgeschichte als ungleichartiges Vorspiel zu einem Berichte, dessen Quellen noch unbefangen von Jesu Vater, Mutter, Brüder, Schwestern reden'. — So wird den Angaben des Evangelisten auf Schritt und Tritt mit einem peinlichen Verhöre ‚zugesetzt'. Alte Einwürfe mit neuen ganz eigenartigen verwoben bilden eine ‚exegetische' Leistung, die einer großen Anklageschrift gegen den Evangelisten gleichkommt.

Bei dem flüchtigen Einblick in die ersten Seiten des Commentars musste der selbstgewisse, überall inappellabel entscheidende Ton der Darstellung auffallen. Es ist die charakteristische Sprache der modernen Kritik, welche trotz der mannigfachen gerade in neuerer Zeit erlittenen empfindlichen Beschämungen noch immer nicht verstummt ist. Probleme, an denen ernste und bescheidene Forscher mit Fleiß und Scharfsinn sich versuchen, werden einfach als nach dieser oder jener Richtung entschiedene Thatsachen behandelt. ‚Unmöglich' ist die in der Apostelgeschichte 11, 30 erwähnte Reise angesichts der 14 Jahre Gal. 2, 1. ‚Im Widerspruch' erscheint Paulus ebendaselbst mit der Gal. 1, 1 12 in Anspruch genommenen Originalität und Selbständigkeit seiner Sache und Predigt. Gerechte, wohlbegründete Zweifel gegenüber solchen Entscheidungen sind eben nur ‚apologetische Ausflüchte', die eine Erwägung nicht

Digitized by Google

verdienen. — Die Erklärung ist nicht nur nach katholischen Begriffen, sondern insofern man überhaupt ein tieferes Erfassen des Schriftwortes beansprucht, kaum eine theologische zu nennen. Und doch sind die Verf. Theologen und haben ihre Commentare für Studierende der Theologie verfaßt. Kann überhaupt von christlicher Theologie noch die Rede sein bei Studierenden, welche die Anschauungen Holtzmanns über die evangelische Geschichte aufgenommen haben und in die verschiedenen Berufszweige des Lebens hinaustragen? Doch der formgewandte Vorkämpfer des modernen Kriticismus weist dem Schüler Mittel und Wege, die nackte Negation immer noch in äußerlich christlichem Gewande erscheinen zu lassen. Bemerkenswert ist in dieser Hinsicht die Reflexion, welche die Behandlung der Kindheitsgeschichte abschließt. ‚Je mehr Bewunderung übrigens die dichterische Schönheit dieser Erzeugnisse altchristlicher Andacht verdient, desto weniger wird man ihrem Geiste da gerecht, wo man sich abmüht, sie auf Kosten des Wunderduftes, den die Morgennebel der evangelischen Geschichte darauf gethaut haben, in eine Prosa umzusetzen, welche immer gleich unwahrscheinlich klingen wird, mag man sie nun selbst wieder als Bericht über einen wunderbaren Thatbestand (herkömmliche Apologetik), oder gar als confuse Darstellung trivialer Alltäglichkeiten (der frühere Rationalismus) auffassen'. Sehr bezeichnend für den theologischen Standpunkt des Werkes ist das bei Schmiedel hervortretende Bestreben, die Theologie des Paulus nicht etwa blos zu verstehen und auszulegen, sondern geradezu zu meistern. Mit Recht nimmt die katholische Kirche, das erkennt Schm. an, Paulus für den Cölibat in Anspruch. Er möchte den widersprechenden protestantischen Theologen einmal die Aufgabe stellen, nach irgend einem der einschlägigen Texte von 1 Kor. 7 eine Traurede auszuarbeiten. Aber freilich ‚die Schätzung der Ehe ist der Punkt, an welchem die evangelische Theologie, auch die conservativste, über P. weiter und selbstgewisser hinausgeschritten ist, als irgendwo über ein „deuterocanonisches" Buch' (II 108 vgl. auch II 69). Selbst der Epheserbrief kann Paulus nicht gegen den Vorwurf einer mangelhaften Auffassung des sittlichen Charakters der Ehe in Schutz nehmen. — Eine, wenn auch noch so kurze Charakterisierung des ‚Handcommentars' muss schließlich einen Blick auf die Form der Darstellung werfen. Die Sprache unserer modernen Bibelkritiker erfreut sich eben nicht des besten Rufes. Bei einem Commentar zum ganzen N. T. von nur vier mäßigen Bänden, wo überall die möglichste Kürze im Ausdruck angestrebt werden musste, lag die Gefahr an sich sehr nahe, die Klarheit der Darstellung zu schädigen. Doch gegen Geduldsproben, wie sie namentlich die

Digitized by Google

beiden Mitarbeiter Holtzmanns dem Leser auferlegen, dürfte billiger Weise auch der an die rauhe Schale moderner Kritik gewöhnte Geist sich auflehnen. Eine Stilblüthe dieser Art, Eigenthum des Berliner Predigers H. v. Soden, muss doch wenigstens angeführt werden. ‚Und ob die Ergebnisse, zu welchen die Forschung führt, mit den herkömmlichen Annahmen im Widerspruch stehen und neue Räthsel aufgeben, ob, die Mt. 7, 1 vergessen haben, diese Ergebnisse und den, der zu ihnen geführt worden ist, ‚negativ' und ‚ungläubig' nennen mögen, wer so arbeitet, weiß sich im Dienst des Glaubens stehen, weiß, daß er nur wieder aufbaut, was Gott einst aufgerichtet hat, und was mit der Zeit verschüttet worden ist' (S. III).

Indem wir uns vorbehalten, auf das Werk nach dessen Vollendung gelegentlich zurückzukommen, möchten wir durch diese kurze Anzeige dasselbe der Beachtung der katholischen Fachgenossen empfehlen. Es vertritt eine Strömung in der protestantischen Bibelwissenschaft, die immer größere Ausdehnung gewinnt, und nachgerade sich anschickt, im akademischen Lehramt und in der literarischen Fehde mit den Resten einer sog. conservativen, orthodoxen Schrifterklärung im eigenen Lager aufzuräumen. Was die technische Anlage des Commentars betrifft, lässt sich manches aus dem Buche lernen.

J. B. Nisius S. J.

Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testamente mit besonderer Berücksichtigung der jüdischen Eschatologie im Zeitalter Christi von Dr. Leonhard Atzberger, o. ö. Prof. der Theologie und Universitätsprediger in München. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofes von Freiburg. Freiburg im Breisgau, Herder, 1890. XVI, 383 S. 8.

Eine fleißige Arbeit enthält vorliegende Schrift, die zwar ein abgeschlossenes Ganze für sich bildet, aber doch in anderer Beziehung nur als Unterbau und Einleitung zu einer ausführlicheren Entwicklungsgeschichte der christlichen Eschatologie und als Vorarbeit zu einer systematischen Darstellung der ganzen christlichen Vollendungslehre dienen soll (S. V). Zweck des Verfassers ist daher nicht eine vollständige Eschatologie mit Benutzung aller theologischen Beweisquellen und Hilfsmittel zu geben, sondern zu zeigen, ‚welches Wachsthum die Offenbarung der eschatologischen Lehren genommen hat in der geschichtlichen Aufeinanderfolge der einzelnen Bücher und Theile der hl. Schrift (S. 8)'. Spärlich sind zwar wohl zur Ueberraschung mancher Leser die Resultate, die die Durchforschung der ältesten Bücher des Alten Testamentes

Digitized by Google

über das Jenseits bietet, aber um so ergiebiger fließen mit dem Fortschritt der Offenbarung die Quellen, so daß der Stoff kaum zu bewältigen ist. Mit Recht kann daher der Verfasser am Schluss seiner Schrift, indem er einen Rückblick auf das Gebotene und Geleistete wirft, schreiben (S. 382): ‚Die Offenbarung glich anfangs einer kleinen, kaum auffindbaren Quelle, sie wuchs allmählich zum Flusse, der bald ruhig und gleichmäßig sich fortbewegt, bald in mächtigen Kataraften sich selbst zu überstürzen droht, bald auch wieder, fast möchte man es behaupten, unterirdisch und dem Auge unsichtbar seine Richtung verfolgt, sie wird zuletzt zum mächtigen Strome, der allen gewaltig gegenübertritt, der stets in derselben Stetigkeit seine Wellen fortbewegt, der zugleich alle erquickt und mit himmlischen Wassern ihren Geist labt und durchtränkt. Die Offenbarung gleicht ferner einer Leuchte, die ihre Strahlen weit hinausträgt, die allerdings in weite Ferne nur Weniges und nur schwaches Licht sendet, die aber, je näher sie kommt, desto heller glänzt und zuletzt das erhabenste Licht verbreitet über Dinge, die unser Innerstes ergreifen und erregen‘.

Mit dem Pentateuch beginnend, gesteht der Verfasser offen: ‚Der Pentateuch lehrt nirgends formell, daß der höhere Bestandtheil im Menschen unsterblich sei. Gleichwie er über die Natur desselben nirgends eine theoretische Auseinandersetzung gibt, so stellt er auch keine ausdrückliche Lehre und keine förmliche Beweisführung auf über dessen Unsterblichkeit (S. 21)‘. Nichtsdestoweniger darf man nicht zweifeln, daß die Juden an eine Fortdauer der Seele im andern Leben geglaubt haben. Für diese Annahme führt der Verfasser indirecte Beweise an, die auch vor Jahren in dieser Zeitschrift, 11 (1887) S. 447—82, geltend gemacht wurden; er beruft sich dann auf Stellen, die dieselbe andeuten. Hieher gehört die sanfte und doch feierliche Formel: ‚Er ist versammelt worden zu seinem Volke‘ Gen. 25, 8 usw., an welchen Stellen das Gesammeltwerden zum Volke durchaus unterschieden wird sowohl vom Verscheiden als auch vom Begrabenwerden. Damit kann man vielleicht nicht mit Unrecht jene Strafandrohung zusammenhalten, die nicht selten sich findet: Wer in diesem oder jenem Punkte das Gesetz übertritt, dessen Seele soll ausgerottet werden aus ihrem Volke, aus Israel, vor dem Angesichte des Herrn und dgl., was etwas mehr als nur den leiblichen Tod zu bedeuten scheint. Verf. beruft sich nicht mit Unrecht auf die Antwort Jakobs an Pharao Gen. 47, 9: „Die Tage meiner Pilgerschaft sind 130 Jahre, wenige und schlimme, und sie reichen nicht an die Tage meiner Väter, welche diese durchpilgert haben“. Das Erdenleben ist dem Patriarchen weder das ganze noch das eigentliche Leben, es gleicht einem Aufent-

Digitized by Google

halte in der Fremde, in welchem fortwährend die Sehnsucht nach dem wahren Vaterlande besteht, in welches eben der Gerechte erst gelangt, wenn er im Tode aufgenommen wird in die Gemeinschaft seiner Volksgenossen (S. 27)'. Mithin ist Scheol und Grab nicht identisch, wie so manche Gegner des Unsterblichkeitsglaubens behaupten, sondern der Scheol ist zu fassen als Todtenreich, als der gemeinsame Aufenthaltsort oder Versammlungsort, wohin die Seelen nach dem Tode gelangen. Wiewohl nun aber nach der Grundanschauung des Pentateuch der Aufenthalt im Scheol allgemein als Strafe gilt, und der Scheol selbst als Strafort, nichtsdestoweniger läßt er die Hoffnung durchschimmern, daß für die Frommen und Gerechten jene Strafe nicht in dem Maße schrecklich ist, wie für die Gottlosen und Sünder. Darum konnte ja auch Bileam den Wunsch aussprechen: ‚Möchte sterben meine Seele den Tod der Gerechten und mein Ende ihrem Ende gleich sein (Num. 23, 10)'. Noch andere Andeutungen verwertet der Verfasser und als Resultat seiner Forschungen stellt er den Satz auf: ‚Der Pentateuch enthält wurzelhaft und keimartig die ganze christliche Eschatologie und die Fundamente aller weiteren eschatologischen Offenbarungen (S. 35).

Die älteren (protokanonischen) Geschichtsbücher, die nach dem Pentateuch an die Reihe kommen, ‚enthalten nicht viel über das Leben nach dem Tode, indem sie ja zunächst den Zweck haben, die irdische Geschichte des auserwählten Volkes darzustellen. Ueber den Zustand der Seele nach dem Tode ist in ihnen kaum etwas enthalten, was über die Vorstellungen des Pentateuch wesentlich hinausgienge (S. 36)'. In den Königsbüchern jedoch sind drei Thatsachen erwähnt, die nicht ohne Bedeutung für diese Fragen sind. Die Beschwörung Samuels durch die Zauberin von Endor, drei Todtenerweckungen und die Himmelfahrt des Elias. Nicht unwesentliche, wenn auch noch sehr allgemein gehaltene Aufschlüsse bieten die protokanonischen poetischen Bücher, in denen ‚mehr und bestimmter als in den vorausgehenden Büchern die Hoffnung hervortritt, daß der Zustand der Frommen und Gerechten dem Zustand der Gottlosen und Sünder nicht ganz gleich sein und ganz gleich bleiben könne, daß insbesondere den ersteren noch eine Befreiung aus dem Zustande des Todes mit seinen Uebeln und ein ewiges seliges Leben durch eine Erlösungsthat der erbarmenden Liebe zutheil werden wird (S. 41)'. Hier hätten wir jedoch ein tieferes Eingehen gewünscht in die scheinbaren Widersprüche und Schwierigkeiten, die die Gegner des Unsterblichkeitsglaubens und einer Vergeltung im Jenseits dem Buche des Predigers entnehmen, die manchen Leser befremden. Um so mehr ist dieser Wunsch berechtigt,

Digitized by Google

wenn man die Autorschaft Salomons festhält, und nicht einen nachexilischen Ursprung annimmt. Auch hätte die berühmte Stelle Jobs 19, 25—27 mehr Berücksichtigung verdient; denn gibt die Vulgata richtig deren Sinn, so ist sie das glänzendste Zeugnis aus den protokanonischen Büchern des ganzen Alten Testamentes für den wahren Glauben Alt-Israels.

‚Einen tiefgreifenden Fortschritt inbezug der Offenbarung der eschatologischen Wahrheiten enthalten jene Bücher des Alten Testamentes, welche wir als prophetische bezeichnen. Zwar insoferne das unmittelbar nach dem Tode erfolgende Los der Seele inbetracht kommt, geht auch die alttestamentliche Prophezie nicht wesentlich hinaus über die Vorstellungen der anderen alttestamentlichen Schriften, desto reicher und großartiger ist aber die den Propheten gegebene Offenbarung über die Gestaltung des religiös-ethischen Verhältnisses der Menschheit zu Gott in der (messianischen) Zukunft und eben damit über das in dieser Zukunft noch eintretende Endschicksal des Gottesvolkes wie der einzelnen Menschen (S. 59)'. Noch größeren Fortschritt, insbesondere inbezug auf die eschatologischen Lehren weisen die deuterokanonischen Bücher des Alten Testamentes auf. Es findet sich darin die Fortdauer der menschlichen Seele nach dem Tode, die Vergeltung im Jenseits, der Unterschied vom jenseitigen Lohne und jenseitiger Strafe, das kommende Gericht, die künftige Auferstehung des Fleisches, das Verhältnis der Lebenden zu den Verstorbenen und umgekehrt mit solcher Präcision und Sicherheit ausgesprochen, wie wir sie in den vorausgehenden Büchern noch nicht gefunden, und dieses gilt vorzüglich von dem Buche der Weisheit, und deswegen können diese Bücher als die Bindeglieder aufgefaßt werden zwischen der alt- und neutestamentlichen Offenbarung, welche zwei sonst unvermittelt nebeneinanderstehende Offenbarungsreihen innerlich und organisch zusammenfügen (S. 96). Als Anhang dieses ersten Abschnittes, der sich mit der Eschatologie des Alten Testamentes befaßt, bespricht der Verfasser ganz kurz (S. 110—15) dessen Angelologie und Dämonologie.

Bevor er nun an die Eschatologie des Neuen Testamentes tritt, bemüht er sich die eschatologischen Lehren und Vorstellungen des Judenthums im Zeitalter Christi übersichtlich darzustellen, da dieselben damals nicht mehr rein biblisch waren, sondern manche Umbildungen erfahren hatten durch den Contact mit andern Culturvölkern und durch Aufnahme fremder, insbesondere hellenischer Anschauungen. Dieselbe entnimmt er den sogenannten Apokryphen, deren viele im Zeitalter Christi unter den fingierten Namen eines Henoch, Moses, Baruch, Esdras, Salomons, der zwölf Patriarchen usw. erschienen (S. 116—89). Die Lectüre dieses gewiß gelehrten Abschnittes

Digitized by Google

ist wohl etwas unerquicklich wegen des bunten Gewirres verschiedener Meinungen und Beschreibungen, bei denen orientalische Phantasie wohl auch mitgewirkt hat.

Selbstverständlich gibt die christliche Offenbarung reichen Aufschluss über die letzten Dinge sowohl der einzelnen Menschen als auch des ganzen Geschlechtes und der gesammten Schöpfung. Sie enthält in eschatologischer Hinsicht einerseits eine großartige Confirmation des alten Testamentes, andererseits aber auch eine inhaltliche Vollendung, eine substantielle Fortentwicklung, eine sachliche Aus- und Weiterbildung, eine harmonische Verklärung desselben und zugleich eine großartige Correctur der schiefen Fortbildungen des alttestamentlichen messianisch-eschatologischen Offenbarungsinhaltes seitens der späteren Juden (S. 193)'. Aber bei aller Aufklärung bleibt doch noch vieles, was menschliche Neugierde zu wissen wünschte, Geheimnis, weil sie vielfach in prophetischer Form gegeben wird, und eben deswegen kommen ihr die Eigenthümlichkeiten der Prophezie zu. Sie legt daher die zukünftigen Ereignisse mehr nach ihrem logischen Zusammenhang als nach ihren concreten, zeiträumlichen Formen dar und lässt im einzelnen nicht immer genau erkennen, wo in der Darstellung Bild und abgebildete Sache sich scheiden. Das erschwert zB. das Verständnis jener Reden Christi, die sich auf seine zweite Wiederkunft beziehen, so daß selbst die Apostel dieselbe als möglicherweise bald eintretend hinzustellen scheinen. Gut löst der Verfasser die Schwierigkeit, die daraus rationalistische Exegeten gegen die Unfehlbarkeit und Inspiration derselben entnehmen. ‚Die Apostel irrten nicht, indem sie die Wiederkunft alsbald für möglich hielten, sie irrten nicht, indem sie dieselbe herbeisehnten, sie irrten nicht, indem sie Gegenwart und Zukunft in prophetischem Blicke zusammenschlossen. In all diesen Beziehungen traf ihr Bewusstsein zusammen mit der Offenbarung als solcher (immer vorausgesetzt, daß sie keine über die Lehren der Evangelien hinausgehende Offenbarung über jenen Zeitpunkt erhielten). Des Irrthums könnten die Apostel von uns nur geziehen werden, wenn sie einen bestimmten, jetzt bereits der Vergangenheit anheimgefallenen Zeitmoment kategorisch als den Zeitmoment der Wiederkunft Christi hingestellt haben sollten (S. 327)'. Was sie jedenfalls nicht gethan.

Wir brauchen dem Verfasser jetzt nicht weiter zu folgen, da er wesentlich nichts Neues bietet, und daher das Resultat seiner Studien bekannt ist. Wir wollen nur gewisse Punkte hervorheben, die besonders beachtenswert sind, wie die neutestamentliche Lehre vom Reiche Gottes oder Himmelreiche, vom Leben und vom Heile (S. 217—33), die Berechtigung des Weltgerichtes (S. 369) und

Digitized by Google

die Erklärung der Stelle 2 Kor. 5, 1 ff., aus der einige Exegeten das Phantom eines Zwischenleibes zwischen Tod und Auferstehung herauslesen.

Einige Fragen werden zwar oft, aber nicht eingehend genug behandelt, wie die Wirklichkeit des höllischen Feuers, die Ewigkeit der Höllenstrafe, die Schwierigkeit, die man gegen das besondere Gericht und die allsofortige Ausführung des darin gefällten Urtheiles aus der beinahe ausschließlichen Betonung des Weltgerichtes entnimmt. Vielleicht wünschte auch mancher näheren Aufschluss, ob die ohne Taufe gestorbenen Kinder beim Weltgerichte erscheinen, ob die bereits nachgelassenen Sünden beim allgemeinen Gericht offenbar werden, über die Erneuerung der Welt nach dem Weltbrande, mit Berücksichtigung der in unseren Tagen wieder ausgesprochenen Meinung, daß in derselben auch das Thier- und Pflanzenreich vertreten sei usw. Doch die eingehende Erörterung aller dieser Fragen hätten den Verfasser vielleicht zu weit und über die Grenzen der gesteckten Aufgabe geführt. Aufgefallen ist uns die Behauptung, daß die Identität des Auferstehungsleibes mit dem im Tode abgelegten Leibe dem Wortlaute nach nicht formell in der Schrift und auch nicht in der Kirchenlehre vorgetragen werde (S. 347). Was wenigstens die Kirchenlehre betrifft, scheint sie doch ausdrücklich ausgesprochen im Cap. Firmiter des vierten lateranensischen Concils (um von anderen Bekenntnissen zu schweigen), wo es heißt: Qui omnes (electi et reprobi) cum suis propriis corporibus resurgent, quae nunc gestant. Hervorzuheben ist noch die reiche Literaturkenntnis des Verfassers, indem er zahlreiche Schriften und Ansichten der protestantischen und rationalistischen Exegeten und ungläubigen Gegner berücksichtigt und auch, wiewohl vielleicht manchmal gar zu kurz, widerlegt. Möge der Verfasser, da er nun den Unterbau und die Einleitung glücklich vollendet, rüstig an den Aufbau einer ausführlicheren Entwicklungsgeschichte der christlichen Eschatologie und einer systematischen Darstellung der ganzen christlichen Vollendungslehre schreiten, wie er es im Vorwort in Aussicht stellt.

Hugo Hurter S. J.

Summa apologetica de ecclesia catholica ad mentem S. Thomae Aquinatis auctore Fr. J. V. De Groot O. Pr. s. theol. lect. 2 voll. Ratisbonae, institutum librarium pridem G. J. Manz, 1890. XI, 394; VIII, 368 p. 8°.

Zur Würdigung des vorliegenden Werkes muss man den vom Autor verfolgten Zweck im Auge haben: ‚Finis hujus operis,

Digitized by Google

veritatem ecclesiae demonstrare; explicare locos theologicos; ad theologiam dogmaticam proludere' (Præf.). Dazu S. 31: ‚Scopus hujus operis est, 1° ecclesiae catholicae veritatem demonstrare; 2° docere, unde theologi possint idonea argumenta depromere, et disserere, quam *vim* et *usum* unusquisque locorum habeat'. Es wird also hier ein zweifacher Zweck angegeben und der Verfasser macht von seinem Rechte Gebrauch, welches Gutberlet mit den Worten andeutet: ‚Immerhin bleibt wahr, daß die Grenzen zwischen Philosophie, Apologetik und Theologie verschiebbare sind, und somit der Umfang der Apologetik mehr oder weniger frei abgemessen werden kann' (Lehrbuch der Apologetik 1. Bd. S. 5). Der erste Zweck ist sonach derjenige der demonstratio *catholica*, welche nach S. 3 ‚inquirit, *cui coetui* seu ecclesiae depositum revelationis commissum sit, ut coetus ille in concreto cum omnibus veritatibus, quas edocet, cum charismatibus suis et juribus omnibus uti divinum opus cognoscatur.' Die demonstratio *christiana* ist also vorausgesetzt und damit sind ausgeschlossen ‚controversiae, quae hac aetate de concordia S. Scripturae et scientiarum physicarum agitantur.' Dadurch entbehrt das Buch nun freilich jener Bedeutung, welche heutzutage einer Apologetik schlechthin, die also die demonstratio christiana einschließt, zukommt. Allein deshalb kann man ihm nicht seine Berechtigung absprechen, denn nirgends ist es verboten, die Lehre von der Kirche in der Weise zu behandeln, daß sie den Beweis des Christenthums voraussetzt und der Dogmatik die Wege bahnt. Die Verfolgung dieses letzteren Zweckes kommt nicht einer Vermengung von Apologetik und Apologie gleich und hat zugleich den Vortheil, daß eine doppelte Behandlung desselben Stoffes überflüssig wird. So geschieht es ja in den meisten Lehrbüchern, zB. im Compendium von Hurter, welcher die Unterscheidung der dadurch nothwendig gewordenen doppelten Beweismethode der Klugheit des Lesers empfiehlt. (Theologiae dogmaticae Compendium ed. 5. Prolegomena X. not. 1.) Zudem zeigt sich der Verfasser durch genaue Begriffsbestimmungen mit dem Unterschied zwischen Apologie und Apologetik sehr vertraut. Derselbe Zweck, welcher ausdrücklich als zweiter Zweck des Werkes angegeben wird, erklärt auch die Behandlung sämmtlicher loci theologici. Die Voranstellung der Lehre von der Kirche, mit der von den Concilien und vom Papste bei weitem der größte Theil des Ganzen, macht das Buch trotzdem zu einer wirklichen Apologetik der katholischen Kirche und rechtfertigt zugleich die verschiedenartige Behandlungsweise in den folgenden Quästionen. Wir glauben hiermit den Plan des Ver-

Digitized by Google

fassers, wie er auf S. 31 und 32 dargelegt wird, wiedergegeben zu haben. Dort sind besonders die Worte zu beachten: ‚In demonstranda ecclesiastici magisterii auctoritate seu in tribus locis prioribus . . definitiones ecclesiae magis ad determinandas quam ad probandas theses afferuntur. Probata autem infallibili ecclesiae auctoritate definitiones ecclesiasticae tam demonstrandis thesibus quam determinandis aptissimae sunt.‘

Hiermit ist Stoff und Zweck bestimmt. Der Ausführung kann man seine Anerkennung nicht versagen. Die scholastische Form ist durch Leichtigkeit des Ausdrucks und Gewandtheit der Darstellung belebt. Die Lectüre flößt unwillkürlich das Interesse für die Sache ein, von welchem sich der Autor erfüllt zeigt. Besonders gelungen scheinen uns die Abschnitte über das abendländische Schisma, die Heiligsprechung und überhaupt über das Object der Unfehlbarkeit.

Inbezug auf einen speciellen Punkt möchte eine Bemerkung am Platze sein. Im zweiten Theil (S. 96) wird Papst Victor als Verfasser des Tractates De aleatoribus angenommen und dabei auf Harnack verwiesen. Indessen ist dessen Ansicht auf Widerspruch gestoßen. Professor Wölfflin in München[1]) sagt vom Verfasser des Tractates: ‚Der Anonymus hat nicht nur sein Latein bei Cyprian gelernt und sich an diesem Muster gebildet, er verdankt auch einen großen Theil seiner Bibelkenntnis der Lectüre seiner Schriften. An das Ende des zweiten Jahrhunderts kann daher die Schrift nicht gestellt werden‘. Miodonski nennt vermuthungsweise Papst Melchiades, will aber auf diese Vermuthung kein großes Gewicht legen (S. 39). Uebrigens kann die von De Groot angeführte Stelle auch nach Miodonski ‚nur auf einen Papst gedeutet werden‘ (S. 36[2]).

Nicht ganz klar scheint der Charakter der Inquisition zum Ausdruck gebracht (1, 358). Der Satz: inquisitionem et civilis principatus et ecclesiastici spontaneo consensu boni communis causa viguisse läßt die Frage unentschieden. Auf S. 363 des gegenwärtigen Jahrgangs dieser Zeitschrift finden sich orientierende Notizen über diesen Gegenstand. Auch die christ-

[1]) Anonymus adversus aleatores etc. — kritisch verbessert, erläutert und ins Deutsche übersetzt von Dr. phil. Adam Miodónski. Deichert, Erlangen und Leipzig 1889. [2]) Vgl. jedoch für Harnack P. v. Hoensbroech S. J.: Die Schrift de aleatoribus als Zeugnis f. d. Primat der röm. BB., diese Zeitschrift 14 (1890) 1 ff., u. H. Grisar S. J.: A. Harnack über eine unbeachtete Schrift Victors I, ebd. 12 (1888) 742.

Digitized by Google

liche Archäologie in ihren neuesten Leistungen von De Rossi und Wilpert findet eingehende Berücksichtigung; dem zweiten Theile sind einige archäologische Tafeln angefügt, darunter textus totius carminis Aberciani.

Beda Rinz S. J.

Compendium theologiae dogmaticae specialis concinnatum ab Jeremia Dalponte s. theologiae doctore et in seminario Tridentino theol. dogm. professore. Tridenti, typ. ‚Artigianelli' instituti Filiorum Mariae, 1890. VII, 815 p. gr. 8.

Das vorliegende Compendium ist nach der Aussage des Verfassers für die Schüler desselben bestimmt, und hierin liegt ohne Zweifel seine volle Berechtigung; denn wenn auch im allgemeinen kein Mangel an Compendien ist, so kann es doch dem theologischen Studium nur förderlich sein, wenn diejenigen, deren Aufgabe es ist, dasselbe zu befördern, den gegebenen Stoff so in sich aufnehmen und sich so zu eigen machen, daß sie imstande sind, die sich immer gleich bleibende und allen gemeinsame Wahrheit nach selbständiger, individueller Auffassung darzulegen und sie eben dadurch allen verständlich zu machen.

Der Vorzug des Dalponte'schen Compendiums scheint uns darin zu liegen, daß es sich eng an bewährte Meister anschließt und deren Aufstellungen sowohl als Beweisführungen mit großer Treue und übersichtlicher Klarheit wiedergibt. Der selbstlose Verzicht auf schillernde ‚Originalität' sollte zwar bei den Verfassern von Handbüchern selbstverständlich sein; trotzdem bleibt er ein so großer Vorzug, daß er eigens anerkannt zu werden verdient. Unserem Compendium sieht man es an, daß der Verfasser nichts anderes als den Nutzen seiner Zuhörer im Auge hatte, welchen es natürlich darum zu thun sein muss, sich in kürzester Frist in den Besitz der nothwendigsten Kenntnisse zu setzen; dabei ist es für einen Theologen sehr erwünscht, seine Sache nicht nur bewiesen, sondern auch mit Namen von gutem Klange in Verbindung gebracht zu sehen. Diese Forderungen sind im vorliegenden Buche erfüllt.

Von Einzelheiten möchten wir Folgendes bemerken. Der Schriftbeweis wird im ganzen gut geführt und nur in wenigen Thesen findet man eine reine Aufführung von Texten ohne Erklärung. Selbst wo dies der Fall ist, erscheint es durch das Vorhergehende und Nachfolgende einigermaßen gerechtfertigt. Indessen möchte doch selbst zum Beweis der Unveränderlichkeit und Unermesslichkeit Gottes und ähnlicher Wahrheiten, welche auf den

Digitized by Google

ersten Blick ganz klar in der heil. Schrift ausgesprochen scheinen, der Schriftbeweis ohne Erklärung der Texte mangelhaft bleiben. Umgekehrt scheint uns, wo von der actuellen Gnade die Rede ist, dasjenige was richtig über ihre Natur gesagt wird, nicht hinlänglich als in den Worten der heil. Schrift enthalten nachgewiesen zu sein. Wirklich angeführt wird nur eine einzige Stelle, nämlich 1 Kor. 3, 7. Auf andere wird nur verwiesen, und zwar auf sehr wenige. Es hätte aber zB. an Act. 16, 14: cujus Dominus aperuit cor, intendere his, quae dicebantur a Paulo, sehr deutlich gemacht werden können, worin eigentlich die actuelle Gnade besteht. Der Tractat De ss. Trinitate dürfte vielleicht etwas mehr Ausdehnung beanspruchen. Auffallend ist die Kürze in prop. 28 (p. 124), wo der Unterschied und die Persönlichkeit der drei göttlichen Personen mehr vorausgesetzt als bewiesen wird. Besonders inbezug auf die Person des hl. Geistes ist die Sache doch nicht gar so einfach. Ein Irrthum ist die Nennung Tolets unter den Vertretern der praedestinatio ad gloriam ante praevisa merita. Aus Franzelin (De Deo Uno p. 607), der richtig als Anhänger der entgegengesetzten Meinung genannt wird, war zu ersehen, daß Tolet die praedestinatio post praevisa merita vertheidigt und dieselbe sogar communis sententia nennt. Doch das ist nur ein Versehen, das sich nicht auf die Sache selbst erstreckt; inbezug auf diese wird man schwerlich etwas auszusetzen finden.

Die ‚Druckfehler' können trotz des besten Willens nicht unerwähnt bleiben, nicht nur wenn sie gezählt, sondern auch wenn sie gewogen werden. Italienisch und lateinisch stehen zwar in verwandtschaftlichen Beziehungen, aber man sollte solche Familienverhältnisse nicht so sehr den Augen der Oeffentlichkeit aussetzen. Die Verunstaltung der griechischen Wörter inbezug auf Accent und spiritus ist grauenerregend. Vielleicht dürfte sich auch die Ellipse est de fide oder de fide, welche als Parentheſe oder als alleinstehender Zusatz ihre Berechtigung hat, als Anfang eines vollständigen Satzes nicht empfehlen. Im übrigen glauben wir dem Compendium Dalpontes kein größeres Lob spenden zu können, als dasjenige, welches ihm in der Approbation durch den hochwürdigsten Fürstbischof von Trient gespendet wird: In eo doctrinas, quae in scholis catholicis majori suffragio tenentur, fideliter dilucideque proponi.

Beda Rinz S. J.

Digitized by Google

Analekten.

Die päpstlichen (Quinquennal-) Facultäten pro foro externo, und der Index librorum exceptorum in denselben. Zur Ertheilung der (Quinquennal-) Facultäten pro foro externo müssen für gewöhnlich zwei römische Congregationen mitwirken, die Propaganda und die Inquisition[1]).

Die Propaganda gibt den kirchlichen Obern die Facultäten nach den von der Inquisition approbierten Formularen.

Es haben sich nicht blos die Missionsobern und die Bischöfe in Missionsländern um diese Facultäten bei der Propaganda zu bewerben, sondern es müssen sich auch die übrigen Bischöfe des katholischen Erdkreises, die ordinarii locorum, welche solcher Ermächtigungen bedürfen, dieselben von der Propaganda erbitten, gleichviel ob sie im übrigen der Jurisdiction dieser Congregation unterstehen oder nicht.

Meier ist deshalb in einem offenbaren Irrthum befangen, wenn er die Ertheilung der Facultäten durch die Propaganda als sicheres Merkmal hinstellt, daß die betreffende Kirche sich in einem Missionslande befinde[2]).

Die Gewährung der Facultäten gehört aber auch zur Competenz der römischen Inquisition oder des heiligen Officiums, weil dieselben sich auf Sachen des Glaubens und der Sitten beziehen, die bekanntlich der Entscheidung dieses höchsten Tribunals, dessen Vorsitz der Papst selbst führt, reserviert sind[3]).

Die Inquisition hat die verschiedenen Formulare festzustellen, die an die einzelnen Bischöfe oder sonstige kirchliche Obern zu verabfolgen sind. Aus den so approbierten und unabänderlich feststehenden schemata facultatum gibt dann die Propaganda jedem Petenten dasjenige, welches für seine Lage das passendste zu sein scheint[4]).

---

[1]) Vgl. meinen Tractat De judiciis eccl. 102. [2]) Die Propaganda 2, 215. [3]) Vgl. De jud. eccl. l. c. [4]) In früheren Zeiten ists zuweilen

Digitized by Google

Es darf nicht wunder nehmen, daß in einem solchen seit Jahrhunderten feststehenden Formular, das zudem mehreren gemeinsam ist, manche Facultäten vorkommen, die für den einen oder den anderen überflüssig sind oder doch nicht überall gleichmäßig angewendet werden können. So erklärt sich leicht, um nur ein Beispiel hievon anzuführen, wie die erste und weitgehendste der Formulæ ordinariæ den Bischöfen, gleich in der ersten Nummer, unter anderen auch die Ermächtigung gibt, die höheren Weihen non servatis interstitiis zu ertheilen[1]): eine Vollmacht, die sie ohnehin jure tridentino haben[2]). Das Formular ist nämlich ursprünglich für Vorsteher von Missionssprengeln und für apostolische Nuntien gemacht worden, denen das Recht nicht zusteht, die Weihen non servatis interstitiis zu ertheilen. Für die episcopi locorum ordinarii ist die Facultät allerdings überflüssig; das Formular kann aber von der Propaganda nicht abgeändert werden, da die Feststellung des Textes, wie bereits gesagt worden, dem heiligen Officium vorbehalten ist.

Aus diesen kurzen Andeutungen über den Ursprung und die Ertheilung der Formulare ergibt sich von selbst, daß es vergebliche Mühe ist, des längeren zu untersuchen, welche besondere Bedeutung der apostolische Stuhl wohl der Gewährung einer solchen Facultät, die die Bischöfe bereits nach gemeinem Rechte haben, beigelegt wissen wolle? Wir vermögen nicht, aus dem Vorkommen dieser Facultät in dem althergebrachten Schema zu folgern, daß die den episcopi locorum ordinarii nach tridentinischem Rechte zustehende Befugnis irgend welche Modification erlitten habe, und halten deshalb die Verleihung derselben weder für eine ‚bestimmtere' Hervorhebung[3]), noch für eine Erweiterung[4]), noch auch für eine durch die restrictive Schlußclausel[5]) bewirkte Einschränkung der Vollmacht[6]), welche die Bischöfe ex jure communi bereits haben.

---

auch vorgekommen, daß die Inquisition selbst die von ihr festgestellten Formulare direct an die Bischöfe schickte.

[1]) Ist auch übergegangen in F. II n. 1; F. III n 12; F. VI n. 26. [2]) Sess. 23 c. 13 14. [3]) So Permaneder, Handbuch des kath. KRechtes, § 288. [4]) Für diese Auslegung ist *Zitelli*, Apparatus juris eccles., p. 359. Ein neues Privilegium rücksichtlich der Interstitien kommt in den gegenwärtig in Gebrauch stehenden Formularen nur in Extr. b vor, wo es unter n. 2 heißt: conferendi omnes sacros, etiam presbyteratus, ordines diebus ferialibus etiam continuis. [5]) Nec illis (facultatibus) uti possit extra fines suae dioecesis. [6]) Dieser letzteren Ansicht sind mehrere amerikanische Bischöfe, die sich aus dem Grunde nicht getrauen, ihren in Europa studierenden Theologen die Weihedimissorien mit der Clausel non servatis interstitiis zu geben, weil der Gebrauch dieser Vollmacht auf das Territorium der Diöcese beschränkt sei.

Digitized by Google

So wie es Sache des höchsten Inquisitionstribunals ist, den Text der Formulare zu prüfen und gutzuheißen, so bleibt demselben auch die authentische Erklärung der einzelnen Facultäten vorbehalten. Ein Beispiel hievon haben wir im vorigen Hefte S. 390 gegeben; nämlich in der Entscheidung der Frage, ob beim Gebrauche der Dispensermächtigung des Formulars D unter ‚Hebräern' auch die Reformjuden, welche die Beschneidung nicht empfangen haben und sich auch sonst nicht um die Ausübung ihrer Religion kümmern, zu verstehen seien?

Die päpstlichen Facultäten werden nach Verschiedenheit der Unterscheidungsgründe verschiedentlich eingetheilt.

Rücksichtlich der äußeren Form zerfallen dieselben in ordentliche (facultates ordinariæ) und außerordentliche (fac. extraordinariae).

Es gab früher zehn verschiedene, feststehende Formulare von ordentlichen Facultäten[1]). Sie waren mit der Siggla F. und den fortlaufenden römischen Zahlzeichen markiert (F. I — F. II — F. III — F. IV — F. V — F. VI — F. VII — F. VIII — F. IX — F. X).

Neben diesen zehn unveränderlichen Formularen ordentlicher Facultäten bestanden von jeher noch viele andere Nebenformulare von außerordentlichen Vollmachten, welche den einzelnen Bischöfen und Missionsobern, nach Bedürfnis ihrer Lage, mit dem bereits gegebenen ordentlichen Formulare verabfolgt wurden.

Diese außerordentlichen Facultäten werden, gleichfalls mit Rücksicht auf die äußere Gestalt ihrer Formulare, in drei Classen unterschieden[2]).

Die einen sind mit den Initialen des Alphabets (A — B — C — . . — Q — R — S — T) bezeichnet; die anderen haben als Ueberschrift die Abkürzung Extr. theils mit den kleinen Buchstaben (Extr. a — Extr. b — Extr. aa — Extr. bb), theils mit den Initialen (Extr. A — Extr. B — Extr. C —); die dritten endlich tragen kein besonderes Unterscheidungszeichen an der Stirne. Sie beginnen einfach mit dem allen außerordentlichen Formularen gemeinsamen Eingange Ex audientia Sanctissimi: zum Unterschiede von den zehn ordentlichen, die sämmtlich überschrieben sind: Facultates concessae a SS. D. N.

Von den Formularen der ordentlichen Facultäten sind die Nummern V VII VIII und IX gegenwärtig außer Gebrauch gesetzt;

---

[1]) Vgl. De judiciis eccles. l. c. [2]) Mejer hat große Confusion verursacht, indem er, aus Unkenntnis der verschiedenen Unterscheidungsmerkmale, sämmtliche Formulare, die er gefunden, mit fortlaufenden römischen Ziffern bezeichnet hat (Die Propaganda 2, 204—209).

Digitized by Google

die übrigen sechs werden noch immer ausgegeben. So erhalten zB. die amerikanischen Bischöfe F. I[1]), die deutschen und österreichischen F. III[2]), die französischen F. X[3]), Bischof Stroßmayer besitzt F. II.

Von den mit Initialen unterschiedenen Formularen der außerordentlichen Facultäten pflegen jetzt ausgegeben zu werden: C — D E — F — O — P — R — S — T — U.

Formulare, mit der Abbreviation Extr. und den entsprechenden Minuskeln gezeichnet, sind hauptsächlich im Gebrauch: Extr. a — Extr. b — Extr. aa; mit Initialen vermerkt, coursieren gemeiniglich die vier: Extr. C — Extr. D — Extr. E — und Extr. F.

Die drei ersteren haben wir an anderer Stelle mitgetheilt[4]). Die Zahl und der Inhalt der ohne besonderes Unterscheidungszeichen gewährten Formulare wechselt nach den Bedürfnissen der Zeit und des Ortes[5]).

Die Auswahl der zu gewährenden Facultäten anlangend, gilt heute noch, was Monaldini schon zu seiner Zeit von den zehn ordentlichen Schemata angemerkt hat: Quemadmodum formulæ hujusmodi facultatum sunt decem: ita pariter cuilibet episcopo ratione loci, ubi degit, diversa concedi solet: ita ut aliquis episcopus habeat primam, alius secundam, et sic usque ad decimam inclusive[6]).

Erscheint es den Umständen nicht entsprechend zu sein, daß an Bischöfe, welche außer den in ihrem gewöhnlichen Formulare der facultates ordinariæ enthaltenen Ermächtigungen noch andere brauchen, eines oder mehrere außerordentliche Formulare ausgegeben werden, so läßt die Propaganda mit allerhöchster Genehmigung die fehlenden Facultäten in den feststehenden Text mit Feder und Tinte hineinschreiben. So sind zB. gegenwärtig vielfach in F. III n. 2 nach sacerdotibus die zwei Worte sive laicis hineingeschrieben worden[7]).

Bezüglich der Zeitdauer gibt es gleichfalls verschiedene Arten von Facultäten. So gelten die einen ad beneplacitum s. congregationis[8]); die anderen ad vicennium[9]); andere wiederum ad decen-

---

[1]) Im Tractat De judiciis eccles., p. 103—107. [2]) Bei Aichner, Compend. iuris eccles., append. p. 19—23. [3]) Bei Marc, Institut. moral. II 735. [4]) De judiciis eccl., p. 107—112. [5]) Zwei solcher Folia befinden sich aaO. S. 113—116. [6]) Ebd. p. 102. [7]) Im gedruckten Formular bei Aichner [19] steht der Zusatz einfach im Text der Facultäten selbst. [8]) Unter dieser Clausel erhielten sie die österreichischen Bischöfe vor 1855. [9]) Die außerordentlichen Privilegien der religiösen Orden werden häufig auf 20 Jahre ertheilt.

Digitized by Google

nium[1]); andere ad septennium[2]); andere ad quinquennium[3]); andere ad triennium[4]); andere endlich ad biennium[5]).

Außer diesen temporären werden auch Facultäten für eine bestimmte Anzahl von Fällen gegeben. An solchen Ermächtigungen ist, nebst dem Formular Extr. E[6]), auch das darauf folgende, Extr. F sehr reich. Dieses gibt zB. in Nr. 1 die facultas dispensandi cum triginta utriusque cleri diaconis ejus spirituali jurisdictioni subjectis super defectu ætatis unius anni, ut eo non obstante ad sacrum presbyteratus ordinem promoveri possint; ferner in den Nrn. 3 und 4 die facultas dispensandi in variis impedimentis matrimonii pro sexaginta casibus; desgleichen in den Nrn. 5, 6 und 7 pro triginta casibus; so wie in Nr. 8 pro quinquaginta casibus super impedimento mixtæ religionis, exceptis Italis, de quibus non constat italicum domicilium omnino deseruisse[7]).

So viel über die Verschiedenartigkeit der päpstlichen Facultäten pro foro externo.

Was die Nachlässigkeit betrifft, deren sich die römischen Beamten bei der Drucklegung der Formulare schuldig machen, so gibt Mejer seinem Aerger darüber mit folgenden Worten Ausdruck: ‚Es ist bei der mechanischen Gedankenlosigkeit der römischen Expeditionen gar nicht zu verwundern, wenn ein einmal gemachter Fehler sich von da an in Ewigkeit fortpflanzt, auch in einen Abdruck hinein'[8]).

Dieses Urtheil Mejers ist nicht ganz unbegründet; überraschender jedoch, als diese Fahrlässigkeit der päpstlichen Beamten, ist seine ‚eigene mechanische Gedankenlosigkeit', in welcher er selbst die zu Rom ‚einmal gemachten Fehler' in seinem Werke wieder abdruckt, und so das Seinige dazu beiträgt, die Fehler, welche sich einmal in die Formulare der Propaganda eingeschlichen haben, ‚in Ewigkeit fortzupflanzen'.

Als Beispiel möge der von ihm aaO. wiedergegebene Index librorum exceptorum dienen. Daselbst wird nämlich der bekannte Schriftsteller Pigault-Lebrun einfach gezweitheilt und aus dem einen Mann entstehen zwei verschiedene Auctoren, von denen der eine Pigault und der andere Lebrun heißt, die fortan beide zu den exceptis gehören: und das offenbar aus dem Grunde, weil der Fehler im ersten Drucke dieses Index, im Jahre 1842, zu Rom gemacht worden war.

---

[1]) Vgl. De judiciis eccl., p. 107 n. 29. [2]) Wie die von der Pönitentiarie gegebenen Facultäten des österr. Armeebischofes. [3]) So meist in Europa. [4]) ZB. die Vollmacht der Bestellung der Prosynodalexaminatoren. [5]) Vgl. De judiciis eccl., p. 115. [6]) Vgl. De judiciis eccl., p. 111—112. [7]) Vgl. über diese Clausel oben S. 390. [8]) AaO. 205.

Digitized by Google

Nach Mejers Vorgang wiederholt auch Schulte den zu Rom gemachten Fehler[1]). Zitelli schreibt ihn unmittelbar aus der einheimischen Vorlage ab[2]).

Weil auch anderswo bei Abdruck dieses Index der römischen Formulare vielfach ‚mechanische Gedankenlosigkeit' vorgekommen ist und immer noch vorkommt, und weil ein Vergleich der in den verschiedenen Formularen verschiedenartig textierten Indices uns zugleich in etwas auf die Bedeutung der Verschiedenheit der im Gebrauche stehenden Formulare der (Quinquennal-) Facultäten schließen läßt, so wollen wir dieselben der Reihe nach an dieser Stelle notieren.

Es kommen in diesen Actenstücken im ganzen vier verschiedene Verzeichnisse von ausgenommenen Büchern vor, zwei in den Formularen der facultates ordinariæ und zwei in den außerordentlichen Facultäten. In den ersteren werden auch Werke namentlich ausgenommen; in den letzteren blos gewisse Gattungen von Büchern.

1. Die fünf Formulare I (n. 21), II (n. 21), III (n. 2), VI (n. 2) und X (n. 2) geben den im Jahre 1842 von der Inquisition festgestellten Index, welcher sich überall in den gewöhnlichen (Quinquennal-) Facultäten in folgender ganz gleichlautender Fassung vorfindet:

Tenendi et legendi, non tamen aliis concedendi, praeterquam, ad tempus tamen, iis sacerdotibus, quos præcipue idoneos atque honestos esse sciat, libros prohibitos, exceptis operibus Dupuy, Volney, M. Reghellini, Pigault-Lebrun[3]), De Potter, Bentham[4]), J. A. Dulaure[5]), Fetes et courtisanes de la Grèce, Novelle di Casti, et aliis operibus de obscœnis et contra religionem ex professo tractantibus.

Bedeutend länger ist der ältere Index in F. IV (24), welcher also lautet:

Tenendi et legendi, non tamen aliis concedendi, præterquam iis missionariis, qu ibus in Domino sibi expedire videbitur

---

[1]) System S. 422. [2]) Apparatus juris eccl., p. 506. [3]) Es ist wohl auch ein Beweis dafür, daß anderswo gleichfalls bei Abdruck der Formulare ‚mechanische Gedankenlosigkeit' mit unterläuft, wenn sogar Franzosen aus ihrem Landsmann Pigault-Lebrun zwei verschiedene Auctoren schmieden (vgl. *Marc*, Institut. mor. II. 735). [4]) Unerklärlich und wohl auch unverantwortlich dürfte es erscheinen, daß selbst englische und amerikanische Schriftsteller, wie Konings und Sabetti, den weltbekannten Bentham nach der römischen Entstellung Bontham nennen. [5]) Bei Zitelli heißt er irrthümlicherweise Dufaure.

Digitized by Google

libros hæreticorum vel infidelium de eorum religione tractantium, ad effectum eos impugnandi in scriptis vel in voce, et alios quomodolibet prohibitos, præter opera Caroli Molinaei, Nicolai Macchiavelli, Historiam civilem regni Neapolis Petri Giannone, Poëma inscriptum: *La pucelle d' Orléans*, et librum cui titulus: *De l' esprit*, Istruzioni intorno la S. Sede tradotte dal francese 1765. Oeuvres philosophiques de Monsieur de la Mettrie, Les colimaçons, Abrégé de l' histoire ecclésiastique sub mentito nomine Fleury, Riflessioni d' un italiano sopra la chiesa in generale, Système de la nature, Il vero dispotismo Londra 1770, La raison par alphabet, Joannis Laurentii Isenbiehl Novum tentamen in prophetiam de Emmanuele[1]), Histoire critique de Jésus Christ, Nouveaux mélanges philosophiques, historiques, critiques, necnon libellum, cui titulus; Universalis professio omnium religionum, ac Eybel: De auriculari confessione 1784. et alterum ejusdem auctoris inscriptum: *Quid est Papa?*

(Freies Spatium zur eventuellen Einfügung anderer Werke.)

ac libros de astrologia judiciaria principaliter aut incidenter vel alios quovis modo de ea tractantes, ita tamen, ut libri ex ipsis provinciis non efferantur.

3. In den facultates extraordinariae werden die ‚Ausnahmen' immer mehr und mehr eingeschränkt, und die Befugnisse auch anderweitig ausgedehnt.

In dem Formular C heißt der entsprechende § (2) also[2]): Retinendi ac legendi libros ab apostolica Sede prohibitos, etiam contra religionem ex professo agentes[3]), ad effectum eos impugnandi[4]), quos tamen diligenter custodiat, ne ad aliorum manus perveniant, exceptis astrologicis judiciariis, superstitiosis ac obscœnis ex professo: eandemque facultatem etiam aliis[5]) concedendi, parce tamen, et dummodo prudenter præsumere possit, nullum eos ex hujusmodi lectione detrimentum esse passuros.

4. In den Formularen R und S ist die Zahl der libri excepti noch mehr vermindert. Der Text (n. 9) ist so gestellt:

---

[1]) Bis hieher reicht der ältere außer Curs gesetzte Index bei Walter, Fontes juris ecclesiastici, p. 511—512; und bei Ginzel, KRecht, I. Anhang, S. 35. [2]) Vgl. De judiciis eccles. p. 110. [3]) In F. I werden die Bücher dieser Gattung zu den ‚ausgenommenen' gerechnet. [4]) Ueber diese Clausel vgl. Zitelli S. 507. [5]) Hier fällt die in F. I festgesetzte Beschränkung auf ‚Priester' weg.

Digitized by Google

Retinendi ac legendi libros ab apostolica sede prohibitos, etiam contra religionem ex professo agentes, ad effectum eos impugnandi, quos tamen diligenter custodiat, ne ad aliorum manus perveniant, exceptis obscoenis ex professo.

In den Formularen O und T endlich ist jedwede Spur von einer Ausnahme verschwunden. Die Textierung der betreffenden, unbeschränkten Facultät ist jedoch eine so verschiedene, daß dieselbe zum Schlusse hier beigefügt zu werden verdient.

Das Formular O gibt (n. 21) die Vollmacht:

Retinendi ac legendi libros hæreticorum vel infidelium vel apostatarum hæresim propugnantes, ad effectum eos impugnandi, aliosque libros cujusvis auctoris per apostolicas literas nominatim prohibitos.

Im Formular T heißt es einfach (n. 13):

Retinendi ac legendi damnatorum auctorum libros prohibitos, etiam contra religionem ex professo tractantes, ad effectum eos impugnandi, quos tamen diligenter custodiat, ne ad aliorum manus perveniant.

So viel über die Verschiedenheit der Formulare rücksichtlich dieses einen Punktes, der Lectüre verbotener Bücher.

Wer ausgedehntere Vergleiche anstellen will, der findet in unserm Opusculum de judiciis eccl., unter den Facultäten der amerikanischen Bischöfe, F. I — C — D und E.

Marc druckt aaO. F. X ab, welches, wie gesagt, die französischen Bischöfe bekommen. Bei Aichner ist F. III mit einigen späteren authentischen Einschiebseln mitgetheilt und durch sehr gute Anmerkungen erläutert.

N. Nilles S. J.

Moderne Excurse über Molina. Vor nicht langer Zeit brachte eine philosophische Zeitschrift einen Excurs über Molina, aus dem wir zur Beleuchtung des Ganzen nur eine Stelle herausheben wollen. Es heißt: ‚Dazu kommt, daß Molina selbst in der übernatürlichen Ordnung jene Theorie aufgibt, welche er in der natürlichen Ordnung für ausreichend erachtet. (Man vgl. nur: in S. Thom. summ. theol. 1 p. q. 14 a. 13 disp. 41.) Dennoch stellt derselbe P. Molina in ebenderselben Disputation das allgemeine Princip auf: Si sit sermo de influxu Dei cum libero arbitrio tam per concursum generalem quam per influxum gratiæ . . *Deus perinde concurrit simul cum libero arbitrio ad opera supernaturalia ac cum eodem et caeteris causis secundis concurrit simul per concursum generalem ad opera naturalia (ibid.)*‘. (Alles Unterstrichene hat der betreffende Referent jener Zeitschrift selbst

Digitized by Google

unterstrichen.) Weiterhin wird dann noch behauptet, es ‚stellen Ordensgenossen Molinas in dem Reiche der Gnade ähnliche Thesen auf, wie sie Molina für die natürliche Ordnung vertheidigt hat, für die übernatürliche aber nicht zugeben wollte'. Zum Belege wird hingewiesen auf ‚Cardinal Mazzella S. J., De gratia Christi. Romæ. 1880. p. 115'. Der ganze Excurs jenes Referenten über Molina ist lediglich ein Sprung ins Dunkel. Molina hat beständig und zwar sehr scharf unterschieden zwischen dem Einfluss Gottes auf unsere natürliche und dem Einfluss Gottes auf unsere übernatürliche Thätigkeit, und diese ‚Theorie' hat Molina niemals ‚aufgegeben', sie vielmehr gerade in der angezogenen, von jenem Referenten vollständig missverstandenen disp. 41 als ein durch die gedehnten vorhergehenden Erörterungen festgelegtes Resultat wiederholt. Zur Erhärtung dieser Behauptung genügte schon der einfache Hinweis auf die Ueberschrift der disp. 41; sie lautet: *Discrimina* duo inter *concursum generalem* cum libero arbitrio ad actus *naturales*, et *auxilium gratiae praevenientis* ad actus *supernaturales*, una cum *majori praedictorum expositione*. Dieser Ueberschrift entsprechend gibt Molina resumierend die aus disp. 29 und 30 sich ergebenden zwei Unterschiede an zwischen dem Einfluss Gottes auf unsere natürliche Thätigkeit und dem Einfluss Gottes auf das Zustandekommen des zuvorkommenden Gnadenactes. Erstens, sagt er, ist das Mitwirken Gottes mit der natürlichen Thätigkeit kein dieser Thätigkeit vorausgehender, von der Willenskraft in sich aufgenommener und diese zur Thätigkeit bestimmender und instandsetzender Einfluss Gottes, sondern ein die Willensthätigkeit begleitender. Dagegen ist der Einfluss Gottes, den wir zuvorkommende Gnade nennen, ein der Seelenthätigkeit vorausgehender, diese anregender, und bewegender, durch welchen die Seelenkraft instandgesetzt wird, bei Erzeugung des übernatürlichen Actes mitzuwirken. Zweitens geht das Mitwirken Gottes mit der freien natürlichen Thätigkeit dieser weder zeitlich noch begrifflich voraus; der numerisch gleiche Act wird gleichzeitig und durch eine, von einem einheitlichen Princip ausgehende Thätigkeit gesetzt. Dagegen geht die zuvorkommende Gnade gewöhnlich der freien übernatürlichen Willensthätigkeit entweder zeitlich oder doch begrifflich voran, und sie kann, falls der Wille seine Zustimmung versagt, wirkungslos bleiben. Denn wenn diese Gnade nicht als dem freien Willensentschluss vorangehend gedacht wird, heißt sie eben nicht mehr zuvorkommende Gnade, sondern mitwirkende (cooperans).

Hierauf beschäftigt sich Molina mit Ruard Tapper und anderen betreffs jenes begrifflichen Vorausgehens der zuvorkommenden Gnade. Dann soll er die von dem erwähnten Referenten ausgehobene Stelle

Digitized by Google

geschrieben haben. Man traut schier seinen Augen nicht, wenn man die Sätze jenes Referenten der Oeffentlichkeit übergeben sieht. Molina berührt nämlich im folgenden die später so brennend gewordene Streitfrage, ob und inwieweit nach den unfreien übernatürlichen Acten noch ein weiteres Eingreifen Gottes gefordert werde zur freien übernatürlichen Willensthätigkeit. Bekanntlich behandeln die Theologen diese Frage im Anschluss an den dogmatischen Unterschied zwischen der gratia praeveniens oder excitans und der gratia cooperans oder adjuvans. Die sog. Molinisten sagten, er sei unter der eben erwähnten Voraussetzung zur freien übernatürlichen Willensthätigkeit des concursus simultaneus erforderlich und hinreichend; die von den sog. Thomisten dagegen für diesen Fall geforderte praemotio physica verwarfen sie. Dieses und nichts anderes lehrt Molina in der von jenem Referenten gerügten Stelle. Der influxus, sagt Molina, a quo gratia praeveniens sortitur rationem gratiae cooperantis, sei ein concursus generalis und unterscheide sich nicht von dem Mitwirken Gottes in der natürlichen Ordnung. Gerade diesen Satz, von dem doch der Sinn jener Stelle Molinas einzig und allein abhängt, lässt der Referent aus, und lässt so ‚denselben P. Molina in ebenderselben Disputation' ein ‚allgemeines Princip aufstellen', das P. Molina zu einem sich widersprechenden Schwachkopf herabsinken lässt. Die unverstümmelte Stelle lautet bei Molina also: Caeterum ex dictis patet, si sit sermo de influxu Dei cum libero arbitrio tam per concursum generalem quam per influxum gratiae, a quo gratia praeveniens sortitur rationem gratiae cooperantis, Deum perinde concurrere simul cum libero arbitrio ad opera supernaturalia, ac cum eodem et caeteris causis secundis concurrit simul per concursum generalem ad opera naturalia. Welche Beweiskraft hat nun diese Stelle für die Behauptungen jenes Referenten? Sie beweist das Gegentheil von allem, was er sagt. Solche und ähnliche jetzt wieder zur Mode gewordene Auslassungen über Molina fördern doch wahrhaftig die theologische Wissenschaft nicht.

Max Limbourg S. J.

Entgegnung auf Lehners ‚Gleiches Recht für Alle'. In der Beilage zur ‚Allgemeinen Zeitung' 1890 Nr. 99 und 100 hat Herr v. Lehner einen Artikel veröffentlicht, ‚Gleiches Recht für Alle' betitelt, in welchem er sich gegen Herrn Wilpert vertheidigt, der ihm in dieser Zeitschrift (12 [1888] 303 Anmerkung) vorwirft, bei Beurtheilung meines Werkes ‚die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau Maria

Digitized by Google

auf den Denkmälern der Katakomben' ‚voreilig und ungerecht geurtheilt zu haben. Diesen Vorwurf hat Lehner nach Meinung' des Herrn Wilpert durch einen Artikel verdient, den er in der Beilage 'zur Allg. Ztg. 1887 Nr. 338 veröffentlicht hat. Lehner sucht sich nun zu rechtfertigen, indem er nach Abdruck seines damaligen Artikels eine Reihe von Punkten anführt, in welchen ich ihn mit Unrecht angegriffen und wo ich mich durch ‚jugendliche Begeisterung', ‚jugendliche Flüchtigkeit', ‚wissenschaftliche Unreife', ‚unvergohrenen Uebereifer' zu unzutreffenden Behauptungen habe verleiten lassen. Inwieweit es L. gelungen ist, sich zu rechtfertigen, möge man nach Folgendem beurtheilen.

L. nennt mein Buch eine ‚Concurrenzschrift'. Bereits ein Jahr lang hatte ich meinen Stoff in Bearbeitung, als ich vom L.'schen Buche Kenntnis erhielt und nach Durchsicht desselben sah ich mich in keiner Weise veranlasst, meine Studien nicht zu veröffentlichen. Lehners ‚Zweite Auflage' jedoch verdient mit vollem Rechte den Namen ‚Concurrenzauflage'. Als L., so scheint es, durch einen gewissen Herrn erfuhr, daß mein Buch erscheinen werde, hat er schnell ‚die Vorrede zur zweiten Auflage' geschrieben, die merkwürdiger Weise den größten Theil der Verbesserungen enthält, die man sonst bei einer wirklichen 2. Auflage im Texte selbst anbringt; dann ließ er in den noch vorhandenen Exemplaren der ersten Auflage fünf Blätter mit Seite 9 und 10, 21 und 22, 185 und 186, 261 und 262 und 285 und 286 herausnehmen und ‚in aller Stille' fünf neue Blätter einkleben, damit er in der Vorrede sagen konnte, an den betreffenden Stellen sei der Text der ‚neuen' Auflage verbessert; ferner ließ er das neue Titelblat mit der Bemerkung versehen, ‚zweite verbesserte Auflage 1886', und die Kritiker hatten Gelegenheit den großen Erfolg des L.'schen Werkes, das in so kurzer Zeit zwei Auflagen erlebt, dem Publicum zu verkünden. Vgl. Kölnische Vztg. 15. December 1887.

Nun zur Rechtfertigung Lehners. Er schrieb 1887: ‚Beim nähern Hinschauen freilich . . als ich auf den Satz (S. 108) stieß: „Ist so der vollgiltige Nachweis geliefert, daß die gesammte Lehre inbetreff der jungfräulichen Gottesmutter Maria, sowie sie das Concil von Ephesus lehrt und das fünfte Jahrhundert kennt, apostolischen Ursprungs ist" — da war ich sofort im Klaren: das Buch ist offenbar eine unreife Jugendarbeit'. Wenn L. mein Buch wegen dieses Satzes eine ‚unreife Jugendarbeit' nennt, so hat er dies gesagt, entweder weil er der Meinung ist, ich hätte etwas beweisen wollen, was sich nicht beweisen läßt, oder ich hätte etwas beweisen wollen, was ich nicht beweisen konnte. Im ersten Falle würde L. allen jenen Kirchenvätern und dem Papste Cölestin, die im fünften Jahrhundert es laut und feierlich ausgesprochen haben, daß sie den von den Aposteln überlieferten Glauben gegen Nestorius vertheidigen, deren Aussprüche ich auf S. 28—32 und 102 meines Buches zusammengestellt habe, vorwerfen, daß sie die Unwahrheit gesagt; L. im 19. Jahr-

Digitized by Google

hundert wüßte weit besser, was apostolische Lehre ist und was nicht, als die berufenen Lehrer der katholischen Kirche im 5. Jahrhundert. Wie stände es dann mit der Unfehlbarkeit des Epheser Concils? Mit Rücksicht auf den zweiten Fall sage ich: ob mir der Beweis meiner These gelungen ist oder nicht, darüber lasse ich getrost jeden Theologen urtheilen; wenn der Philologe Lehner mit seiner ‚philologisch-historischen Methode' sich darin nicht zurecht findet, so kann man das entschuldigen.

Was nun seine schwere Anklage angeht, ich hätte mich einer ‚sehr ungeschickten Fälschung' mitbezug auf die Stelle aus Chrysostomus bezw. Scheeben schuldig gemacht, so erkläre ich, daß meinerseits ein bedauerlicher Irrthum vorliegt, den L. freilich nicht annehmen konnte, weil ihm wohl unbekannt ist, unter welchen Schwierigkeiten ein Geistlicher auf dem flachen Lande, fern von jeder Bibliothek, sein dogmengeschichtliches Material zusammensuchen muss.

Das waren die Punkte, wegen deren Wilpert Lehner vorgeworfen, er habe ‚*voreilig* und *ungerecht*' geurtheilt. Auf die Punkte, die L. zu seiner Rechtfertigung anführt, antworte ich Folgendes.

1. Nicht ‚jugendliche Begeisterung für einen einseitigen theologischen Standpunkt', sondern der Titel des Lehner'schen Buches, der da lautet: ‚Die Marienverehrung in den *ersten* Jahrhunderten' fordert von L. den Nachweis des apostolischen Charakters der Marienverehrung

2. Es kommt nicht darauf an, was L. *meint*, sondern was er *sagt*; er sagt nun: ‚Die einzelnen Evangelien galten natürlich zunächst nur in den engeren oder weiteren Kreisen, aus denen sie stammten, (die Evangelien stammen nicht aus ‚engeren oder weiteren Kreisen', sondern von den vier Evangelisten ‚Matthäus, Markus, Lukas und Johannes) und für die sie ursprünglich bestimmt waren, während andere christliche Kreise vielleicht noch von dem lebendigen Worte des Missionärs allein zehrten oder anderweitige schriftliche Aufzeichnungen hatten .. Nur allmählich griff die Autorität derselben so um sich, daß sie in den Augen der überwiegenden Mehrheit der Christen als einander ergänzende Quellen der hl. Geschichte zusammengefaßt wurden. Dies war etwa um die Mitte des zweiten Jahrhunderts eingetreten und für diese Zeit kann also angenommen werden, daß das Bild, unter welchem Maria im Geiste der Gläubigen lebte, ungefähr die oben dargelegten Züge trug' (S. 7 und 8). Wie kann nun L. sagen, ich hätte eine ‚irrige Auffassung und verdrehte Darstellung' dessen gegeben, was er *sagt*, wenn ich schreibe: ‚Nach ihm gründet sich die Vorstellung der ersten Christen von Maria, wenn nicht ausschließlich, so doch hauptsächlich und meistentheils auf die Nachrichten aus den vier Evangelien?' Oder wie sollen *wir* aus den vier Evangelien die Ansichten der *ersten Christen* erkennen, wenn nicht die ersten Christen ihre Ansichten aus den vier Evangelien geschöpft haben?

Digitized by Google

3. L. wirft mir ‚jugendliche Flüchtigkeit' vor, weil ich geschrieben: ‚Die religiöse Phantasie' (statt der christliche Geist) . . habe sich Objecte der Verehrung geschaffen'. Ich habe an besagter Stelle kein Citat aus L. angeführt, sondern den Sinn seiner Behauptung, indem ich mich auf den vorhergehenden Abschnitt beziehe, wo der L.'sche Text ‚ganz richtig' angeführt ist. Derselbe lautet: ‚Die eigene Triebkraft des christlichen Geistes, der den Glaubensinhalt mittelst der Phantasie in plastische Gestalten zunächst für den inneren Sinn ausbildet und sich Objecte der Verehrung schafft'. Merkwürdiger Weise hat L. in seiner Rechtfertigung die Worte: ‚der den Glaubensinhalt mittelst der Phantasie in plastische Gestalten zunächst für den inneren Sinn ausbildet und' durch mysteriöse Punkte ersetzt; hätte er den vollen Text hingesetzt, so hätte sich der Leser sofort überzeugen können, daß ich den Sinn richtig wiedergegeben habe. Daß ich seine Behauptung, der christliche Geist habe sich Objecte der Verehrung geschaffen, als falsch bezeichnet habe, darüber schweigt Herr L.

4. Er belegt meinen Satz: ‚Lehner sagt also, die Religionsvorstellung von der immerwährenden Jungfrauschaft Mariens sei einem psychologisch begründeten Gefühle entsprungen' mit der Note ‚Falsch'. Obiger Satz ist wiederum kein Citat, sondern eine Sinnangabe, nachdem der Text vorausgegangen ist. Daß ich den Sinn nicht falsch angegeben habe, beweist seine jetzige Aeußerung: ‚Ich sage, einem psychologisch begründeten Gefühle sei einestheils das Protoevangelium Jacobi entsprungen (das ‚einestheils' hier sowohl wie auch in seinem Buche verlangt denn doch ein ‚anderntheils'; in seinem Buche fehlt es formell, daß es materiell vorhanden war, bestätigt er nun), daß aber auch für die genannte Religionsvorstellung das psychologisch begründete Gefühl durchaus nicht zu perhorrescieren ist, beweisen die Ausführungen der Kirchenväter . .' Die Ausführungen der Kirchenväter beweisen, daß das Gegentheil der Glaubenslehre von der immerwährenden Jungfrauschaft für ein christliches Gefühl unannehmbar ist. Damit bezeichnen die Väter keineswegs das Gefühl als die Quelle und den Ursprung der richtigen Glaubenslehre. Die Quelle und der Ursprung der Lehre von der immerwährenden Jungfrauschaft ist und bleibt die Predigt des kirchlichen Lehramtes: fides ex auditu (Röm. 10, 17) d. h. die Religionsvorstellungen kommen vom Anhören der Predigt.

5. Wenn die Aussprüche der Väter der kühlen Auffassung L.s nicht entsprechen, dann bezeichnet er sie mit dem wissenschaftlichen Ausdruck ‚Hyperbel'; wenn es aber Aussprüche sind à la Chrysostomus, dann druckt er die Worte Montfaucons dazu: Bona verba Chrysostome! Uebrigens scheint auch Hurter keinen Begriff von der rhetorischen Figur der Hyperbel zu haben; nachdem er nämlich eine ähnliche Stelle aus Epiphanius angeführt hat, sagt er: Hinc liquet, quam

Digitized by Google

altas primis Ecclesiæ sæculis radices egerit fides de perpetua Dei genetricis virginitate, quod et alia ratione acerrimus illius assertor Epiphanius confirmat l. c. n. 6 (folgt die fragliche Stelle). Theolog. dogm. Comp. Tom II³ p. 402.

6. Lehner hatte geschrieben: ‚Aus allen diesen Gründen darf wohl angenommen werden, daß anfänglich nicht bei allen Christengemeinden von diesem Wunder (Empfängniswunder) die Rede war'. Das heißt denn doch wohl, es wurde nicht darüber gepredigt; wurde aber nicht darüber gepredigt, so glaubten jene Christengemeinden auch nicht an dieses Wunder — fides ex auditu. Nun hatte ich geschrieben: ‚(Lehner) nimmt die Möglichkeit an, daß es Christengemeinden gegeben habe, die an das Grunddogma des Christenthums nicht geglaubt hätten'. Daß ich nun seinen und meinen Satz für gleichbedeutend halte, ‚kann', so behauptet er jetzt, ‚nur von sehr mangelhafter Kenntnis der Dogmengeschichte herkommen'! — Seine mangelhafte Logik beweist er nun noch klarer, indem er den hl. Athanasius zu Hilfe ruft, der sagt: ‚Deshalb haben die Apostel mit großer Klugheit den **Juden zuerst** (von mir unterstrichen) das Menschliche vom Erlöser erzählt'. Lehner merkt nicht, 1. daß Athanasius von der Predigt zu **Juden** spricht, daß er selbst aber von **Christengemeinden**, d. h. von Juden und Heiden, die durch die Taufe Christen geworden sind, handelt! 2. daß Athanasius das Wörtchen ‚**zuerst**' geschrieben, das denn doch auf einen Unterricht hinweist, der an **zweiter** Stelle ertheilt wird, wo das Göttliche vom Erlöser besprochen wurde! Linsenmann versteht wohl auch nichts von der Dogmengeschichte, wenn er über L.s Ansicht schreibt: ‚Wir unsererseits bestreiten als eine unmögliche Fiction die Voraussetzung, daß etwa die Leser des Markusevangeliums nichts von der Kindheitsgeschichte gewußt'. Theolog. Quartalschrift. Tübingen 1882 S. 155.

7. Meine Forderung, ‚die Resultate der Untersuchung der altchristlichen Alterthümer dürfen nicht so dargestellt werden, als ständen sie nicht in der vollsten Harmonie mit dem, was von dogmatischem Standpunkte aus gelehrt wird', ist nach Lehner ‚ein Zeichen wissenschaftlicher Unreife'. Wenn jemand verlangt, daß ein Astronom die Lehrsätze der Mathematik bei seinen Berechnungen respectiert, ist das wohl auch ein Zeichen von wissenschaftlicher Unreife?

9. ‚S. 42 faßt Herr Liell das Ergebnis seines ersten Capitels „Was über Maria zur Zeit des Ephesiner Concils gelehrt und geglaubt wurde" zusammen und stellt in der Anmerkung 2 diesem Ergebnis angeblich dasjenige gegenüber, „zu dem Lehner in seinem Werke gelangt ist". Zu meinem billigen Erstaunen wählt aber Herr Liell nicht dieses Ergebnis, welches S 182 ff. meines Werkes zu lesen ist, sondern zieht die kurze Schlußbemerkung meines zweiten Capitels, welches nur den

Digitized by Google

einzelnen Zug der „Mutterschaft" behandelt zur Vergleichung herbei'. — Das Erstaunen Lehners ist wirklich billig: denn seine dort von mir angeführten Worte lauten: ‚Der Zug der Mutterschaft an unserem evangelischen Marienbilde hat hiermit seine Vollendung erreicht. Dieser Zug ist begreiflicher Weise die Hauptqualität Mariens'. Darf ich nicht dasjenige, was er bei Besprechung der ‚Hauptqualität' sagt, zur Vergleichung heranziehen und dasjenige, was er allenfalls noch über die Nebenqualitäten zu sagen hat, unberücksichtigt lassen, zumal da er seine jetzigen schiefen Aussprüche später in keiner Weise richtig stellt?

10. Lehner ist ungehalten, weil ich seinen Ausdruck, die Kirchenväter ‚beweisen' das Empfängniswunder durch Beispiele aus der Mythologie, als unzutreffend bezeichnet habe. Daß ich Recht habe, kann er nicht leugnen und darum sollte er dankbar sein und nicht von ‚unvergohrenem Uebereifer' reden.

11. Lehner schreibt: ‚Ja Herr Liell behauptet, Origenes sage in der von mir angezogenen Stelle selbst, daß schon bei Ignatius diese Lehre sich findet'. Jedermann sieht, daß dies grundfalsch ist; Ignatius sagt von der Vermählung Mariens kein Wort. Ist das nicht mehr als jugendliche Unreife, so zu exegesieren?' — Die Worte des Origenes lauten: ‚Daher finde ich in einem Briefe eines Martyrers, ich meine den Ignatius .. die feine Bemerkung: dem Fürsten dieser Welt war die Jungfrauschaft Marias verborgen. Sie war ihm verborgen wegen Joseph, wegen ihrer Ehe, weil man glaubte, sie habe einen Mann, denn wenn sie keinen Bräutigam und vermeintlichen Mann gehabt hätte, so konnte jenes dem Fürsten dieser Welt keineswegs verborgen bleiben'. Wer hat also die Worte des hl. Ignatius ‚in jugendlicher Unreife' so exegesiert? Origenes und nicht ich! Jedermann sieht, daß das, was ich geschrieben, ganz richtig ist. Wie Origenes, so exegesiert auch Hieronymus; Lehner möge sich also mit diesen Herren auseinandersetzen.

Auf das, was Lehner unter 8, 12 und 13 sagt, werde ich seinerzeit zurückkommen.

Zum Schlusse noch ein Wort über die Art und Weise, wie L. den Inhalt meiner Auseinandersetzung über das Madonnenideal darstellt. Auf S. 372 ff. meines Buches soll ich folgendes Madonnenideal gezeichnet haben: ‚Eine steifleinene Figur etwa im Hofcostüm einer byzantinischen Kaiserin mit einem kleinen Porphyrogennetus auf dem Arme!' ‚Solche Urtheile und Ansichten sind doch kein Beweis von reifem Kunstverständnis!' setzt Lehner hinzu. Lehner beweist durch diese Inhaltsangabe, daß er die Kunst, meine Worte zu entstellen und zu verzerren, sehr gut versteht. Davon kann sich jeder überzeugen, der S. 372 ff. meines Buches liest, besonders folgenden Satz: ‚Wenn ein Künstler eine fromme, edle Mutter in prachtvoller Gewandung mit

Digitized by Google

einem Kinde auf dem Arme oder auf dem Schoße, das gleichfalls königliche Kleidung und Zeichen königlicher Macht trägt, darstellt, so hat er seiner Aufgabe noch nicht vollständig genügt' (S. 378), und die Auseinandersetzung dessen, was ich als nothwendig bezeichne, damit man sagen könne, ein Künstler habe seine Aufgabe vollständig gelöst. Lehner hat bei dieser Kampfesweise einen Collegen an J. Graus in Graz (Oesterreichisches Literarisches Centralblatt 1888 n. 4 S. 44). Weiteres zu sagen ist nicht nothwendig. In der ‚Kunstchronik' (herausgegeben von Lützow und Pabst 1888 n. 20) steht über meine Ansichten folgendes Urtheil: ‚Seine ästhetisch-philosophische Betrachtung gipfelt in der Auffassung des Madonnenideals, wie er es am Schlusse des Buches ausführlich entwickelt. Doch nur der, der sich ganz der Strenge der katholischen Lehre hingegeben, wird dies Ideal auch zu dem seinen machen können'.

Taben a. d. Saar. H. F. Jos. Liell, Pfarrer.

Patrologisches. Die römisch-katholische theologische Akademie von St. Petersburg, worüber schon früher einmal in dieser Zeitschrift (1886 S. 571) berichtet wurde, scheint einen erfreulichen Aufschwung zu nehmen. Nicht nur sind die daran angestellten Professoren vom besten Geiste beseelt, sondern sie unternehmen auch auf Staatskosten wissenschaftliche Reisen an verschiedene europäische Universitäten, um die Einrichtung, Methode und das wissenschaftliche Leben der theologischen Facultäten zu beobachten und zu studieren und durch die gewonnenen Erfahrungen ihre Lehranstalt zu heben und zu fördern. Bereits versuchen sie sich auf wissenschaftlichem Gebiete durch Veröffentlichung von Handbüchern zum Nutzen ihrer Hörer. So hat Dr. Andreas Retke, Professor der Homiletik und Patrologie für dieses Fach ein Patrologiæ Compendium scholis accommodatum, Varsaviæ 1889, zusammengestellt. Er fand für sein Fach keinen passenden Leitfaden, denn die Einen, wie Ceillier, Dupin, Lumper sind viel zu weitläufig, des Macarius a St. Elia Institutiones patrologiæ, zu Wilna 1806 herausgekommen, sind gar zu mager, Andere wie Permaneder, Möhler sind nicht vollständig, oder nicht mehr aufzutreiben wie Feßler (vor 1890), oder in deutscher Sprache verfaßt wie Alzog, Nirschl usw.; deswegen entschloss er sich diesem Bedürfnis abzuhelfen, und auch einen andern Mangel, der beinahe allen Patrologien anhaftet, daß sie zu früh abschließen, zu beseitigen. Er führt sein Compendium aus bis zum hl. Bernhard, den Mabillon als ultimum inter patres bezeichnet. Um Raum zu sparen, läßt er sich nicht viel in Vorfragen ein, wie über den Nutzen, Gebrauch, das Ansehen der Väter u. dgl., die ja auch der Fundamentaltheologie zufallen können;

Digitized by Google

ein für allemal gibt er die Literaturquellen an, deren er sich vorzugsweise bedient, übergeht die unechten Werke, außer wo deren Wichtigkeit eine Erwähnung fordert. Er theilt die Literaturgeschichte der Väter in drei Perioden, deren erste die vornicänische ist; die zweite, die er als die goldene bezeichnet, umfaßt die Zeit vom Concil zu Nicäa bis zum Fall des römischen Kaiserreichs im Occident; die dritte erstreckt sich bis zum hl. Bernard († 1153). Da der Verfasser sich im allgemeinen an verläßliche Quellen hält, wird dieser Leitfaden seinen Schülern von Nutzen sein. Doch die neuere Literatur scheint zu wenig berücksichtigt, und doch muß man gestehen, daß nach den gewiß gründlichen Arbeiten Feßlers gerade auf diesem Gebiet von katholischer Seite ganz vorzügliches geleistet wurde. Wir erinnern nur an Funk Opera PP. apost., an die Patrologie von Nirschl (Mainz, 3 Bde 1881—85), an das brauchbare Handbuch der Patrologie von Alzog, das schon in 5. Aufl. erscheint und bis Alcuin († 804) geht, an die bereits begonnene vielversprechende neue Auflage der Institutiones Patrologiæ Feßlers besorgt von Dr. Jungmann. Bei einer neuen Auflage möchten wir dem Verfasser empfehlen die Benützung der ganz nach seinen Absichten geschriebenen Grundlinien der Patrologie von P. Bernhard Schmid O. S. B., die sich besonders an Feßler und Alzog anlehnen und ihrer Brauchbarkeit wegen bereits in dritter Auflage nicht unbedeutend vermehrt (statt 155 S. der 2. Aufl. nun S. 180) bei Herder in Freiburg 1890 erschienen sind. Angehenden Theologen, die ihrer vielen Studien wegen umfangreichere Werke einstweilen noch nicht benützen können, werden dieselben zur schnelleren Orientierung gute Dienste leisten und sie schon jetzt auf die besten Quellenwerke für das Väterstudium aufmerksam machen.

Hugo Hurter, S. J.

Der hl. Thomas und das Kirchenrecht in der neuen Welt. Prof. Dr. Bering hat im ersten diesjährigen Hefte des ‚Archiv für kath. KRecht' die authentischen Constitutionen der amerikanischen Universität Washington mitgetheilt. Dieselben sind bekanntlich zu Rom von einer eigens dazu eingesetzten Cardinalcongregation genau geprüft, vielfältig emendiert, endgiltig festgestellt, und daraufhin vom apostolischen Stuhle feierlich approbiert und mit prägnanter clausula irritans sanctioniert worden. Sie verdienen deshalb auch in weiteren Kreisen Respect und Beachtung. — Uns haben in diesem codex legum academicarum, unter vielen anderen, zwei Punkte sehr interessiert, nämlich die Einschärfung der treuen Befolgung der Lehre des hl. Thomas in philosophicis, und die Weisung, einen eigenen Lehrstuhl für das öffentliche Kirchenrecht zu errichten.

Digitized by Google

Da diese Zeitschrift gelegentlich für Beides plaidiert hat, so wollen wir unsern Lesern auch den authentisch beschlossenen und allerhöchst sanctionierten Text der betreffenden Statuten hier zur Einsicht vorlegen. Er befindet sich im ersten Capitel des zweiten Theiles der besagten Constitutionen (Archiv, aaO. S. 44—45) und heißt also: In philosophicis quoque disciplinis tradendis d. Thomam, quasi ducem fidissimum sequantur. Doctrinam ex ejus scriptis haustam auditoribus suis eo modo proponant, quo proposuisset ipsemet, si in nostra rerum tempora incidisset. Qua docendi ratione mentem d. Thomæ melius et accuratius assequentur, ipsius laudem apud domesticos et exteros propagabunt, et Leonis XIII. Pontificis Maximi, qui magni Aquinatis nomen ac scripta ad priscam dignitatem et auctoritatem revocavit atque vindicavit, voluntati et imperio optime obsecundabunt.

Quoad jus canonicum, erigentur cathedræ institutionum ac textus, necnon juris publici ecclesiastici; totum vero studium tribus saltem annis absolvetur.

Nikolaus Nilles S. J.

1. Im Anschluss an unsere Mittheilung in dieser Zeitschrift (13 [1889] 395 f.) über eine **neue kritische Ausgabe der Reden Bossuets** möchten wir die Freunde classischer Kanzelberedtsamkeit auf den ersten Band diese Ausgabe aufmerksam machen: Oeuvres oratoires de Bossuet, édition critique complète par l'Abbé J. Lebarq, Docteur ès-lettres. Tome I: 1648—1655. Bruges, Lille et Paris. Desclée & De Brouwer, LXIV. 585 S. 8°. Dieser vorzüglich ausgestattete Band (guter Druck und kräftiges Papier) gibt in chronologischer Ordnung die Früchte der ersten Periode von Bossuets Wirken; daneben auch einige rednerische Versuche aus der frühesten Jugend des werdenden Redners. Eine Gegenüberstellung der Texte der besten bisherigen Ausgaben und jenes der vorliegenden lässt klar erkennen, wie sehr der Sinn vieler Stellen und der Bau ganzer Reden von den früheren Herausgebern alteriert worden war. Fast alles in der Lebarq'schen Ausgabe ist nach den Autographen Bossuets oder anderen bis jetzt unedierten Quellen bearbeitet und mit mehreren Facsimiles bereichert. In der Einleitung findet man eine Grammatik und ein Vocabulair Bossuets, und am Schlusse eine Table de concordance sämmtlicher Reden und Predigten des großen Bischofs, der sich leider im J. 1682 zu sehr von der Hofluft afficieren ließ. Doch davon sind ja diese Predigten nicht beeinflusst worden, und in dem vorliegenden wie den nächstfolgenden Bänden, die eine Rednerlaufbahn von nicht minder denn 54 Jahren umfassen, be-

Digitized by Google

grüßen wir ein den Anforderungen der heutigen Wissenschaft und Kritik entsprechendes Predigtwerk, welches, ähnlich dem von Feugère über Bourdaloue, die oratorischen Leistungen eines großen Mannes in ganz neuem Lichte erscheinen läßt.

2. Soeben verläßt auch der zweite Band die Presse (Ebd. 1891, XXXIII und 575 S. 8°). Derselbe enthält die Reden aus den Jahren 1655—1659, die zum größten Theile in Metz gehalten wurden, nur einige wenige in Paris und anderswo. Die lange Einleitung beschäftigt sich mit einer kritischen Ausbeute der Manuscripte, welche viele interessante, bisher unbekannt gebliebene Einzelheiten zu Tage fördert. Am Schluss derselben gibt der Verfasser auf einer Tabelle von zwölf Seiten eine nach zwanzig und mehr eigenhändigen Predigthandschriften Bossuets angefertigte Uebersicht über die bemerkenswertesten Eigenheiten seiner Orthographie und deren Wechsel. Dies mag als Beispiel dienen zum Beweise für die Genauigkeit, kritische Schärfe und Sorgfalt, womit Lebarq seine Aufgabe, einen authentischen Text und den wahren Bossuet wiederherzustellen, gelöst hat. Die chronologische Ordnung, die der Herausgeber hier zum erstenmale genau festgestellt hat und worin er die einzelnen Reden und Fragmente darbietet, hat noch den besonderen Vortheil, daß sie die Entwicklung dogmatischer Ansichten des Redners leichter erkennen und einige uns vielleicht sonderbar vorkommende Meinungen weniger auffallend erscheinen läßt; die in etwa anfechtbaren oder eine gewisse Unsicherheit verrathenden Ausdrücke und Redewendungen zeigen sich fast alle in solchen Predigten, welche der noch jugendliche Redner in der ersten Periode seiner glanzvollen Laufbahn hielt. Wir sind nur begierig auf Lebarqs Mittheilungen und Aufschlüsse, Text und Kritik, bezüglich der berühmten Rede sur l'unité de l'Eglise, welche in der gallicanischen Versammlung des Klerus vom J. 1682 gehalten wurde. So viel steht jedenfalls schon jetzt fest, daß alle bisherigen Ausgaben der œuvres oratoires de Bossuet durch die bei Desclée und De Brouwer erscheinende in jeder Beziehung weit überholt und in Schatten gestellt sind; sie geben Bossuet nicht wie er war. Dem vorliegenden gut ausgestatteten Bande ist außer einigen Facsimiles von Bossuets Autographen, auch eine Ansicht des Inneren der Kathedrale von Metz beigegeben, in welcher das rednerische Genie und der Seeleneifer des jungen Priesters seine schönsten Triumphe feierte.

3. Nachdem ich an dieser schönen Ausgabe der Meisterwerke des Fürsten der französischen Kanzelberedtsamkeit ein paar Stunden lang Aug und Herz geweidet, fiel mein Blick auf das Buch eines deutschen protestantischen Predigers und ‚Superintendenten': Das altkirchliche Perikopensystem der abendländischen Kirche auf Grundlage und unter dem Lichte des apostolischen Glaubensbekennt-

Digitized by Google

nisses behandelt von G. Fr. Chr. Bauernfeind. Gütersloh, Bertelsmann 1890. XXIV, 456 S. 8°; bin aber sehr enttäuscht worden. Nach dem Titel sollte man erwarten, neue Aufschlüsse über Entwicklung, Redaction und Autor oder Compilator der altchristlichen Perikopensammlungen zu erhalten. Allein damit ist es nichts. In den sehr kurzen historischen Ausführungen gibt B. einfach die Ansichten von Dr. Ernst Ranke wieder (Das kirchliche Perikopensystem aus den ältesten Urkunden der römischen Liturgie. Berlin, Reimer 1847), ohne die neueren Forschungen über diesen Gegenstand zu benützen. Ueberhaupt scheint die katholische Literatur dem Verf. ein unbekanntes Land zu sein; wo er aber einmal etwas aus ihr, vielleicht durch protestantische Canäle, herholt, hat er wenig Glück. So ist zB. die Eintheilung des Kirchenjahrs in semestre Domini (Advent bis Pfingsten) und semestre ecclesiæ, oder ‚Herren- und Kirchenhalbjahr' nicht so uralt wie B. auf S. 3 behauptet. Ein Blick in die Handschriften des 7. und 8. Jahrhunderts auf der Münchener Staatsbibliothek, die eine andere Eintheilung bieten, würde ihn eines Besseren belehrt haben, wenn Quellenforschung seine Sache wäre. Die Offenbarungs- und Heilsthätigkeit des Vaters erblickt B. im Advent, die des Sohnes in der Zeit von Weihnachten bis Christi Himmelfahrt, die des h. Geistes im Pfingstkreis. Das ganze System der kirchlichen Lesungen wird dann nach dem apostolischen Glaubensbekenntnis eingetheilt, als dem Princip der Perikopenordnung. Die Adventsperikopen sollen in Epistel und Evangelium den ersten Glaubensartikel beleuchten und erklären, mit einem Hinblick auf das Ziel und Ende aller Dinge, Schluss des Heilswerkes und Christi Ankunft. Hiegegen wäre zu erinnern, daß der Advent ursprünglich andere Perikopen hatte und mehr als 4 Sonntage. Weihnachten bis Ostern entsprechen den Artikeln 2 bis 7, der Pfingstfestkreis den Artikeln 8 bis 12. Die Durchführung dieser Erklärung ist sehr oft gezwungen und wenig historisch. Sie enthält, um mit Lessing zu reden, Wahres und Neues; aber das Wahre darin ist nicht neu, und das Neue nicht wahr. Dabei laufen allerlei Missverständnisse und Verzerrungen der katholischen Lehre und Schriftauslegung mit unter. Neu aber nicht wahr ist zB, daß die neueren katholischen Exegeten unter den unterweltlichen Geistern, welche nach der bekannten paulinischen Stelle ihr Knie vor dem Heiland oder im Namen Jesu beugen müssen, blos die armen Seelen im Fegfeuer verstehen (S. 192). Ebenso neu ist, daß sich ‚aus der Gemeinschaft der Heiligen der Protestrieb (!) und die Protestmacht' d. h. also wohl der Protestantismus ergeben soll (S. 262), und wie die ‚Unsichtbarkeit der Kirche' sich mit all dem vereinigen lässt, was aus dem Begriffe der Kirche als ‚heilige Menschensammlung, welche auch solche umfasst, die Jesum nicht lieben' (S. 260—264), hergeleitet wird. So etwas vermag ich selbst nicht ‚von der Fern-

Digitized by Google

ſicht unſerer Trinitatishöhe und ihrer Epiſtel' (S. 281) zu erſchauen, zumal wenn ‚redlicher Glaube an die Kirche Bekenntnis verlangt' (S. 290). — Doch wer könnte auf alle Unrichtigkeiten und ‚Neuheiten' eingehen. Nur kann ich das Buch nicht aus der Hand legen, ohne im Namen der Wahrheit gegen den Unſinn und die Läſterungen Einſpruch zu erheben, die im Capitel: ‚Die Heiligen der katholiſchen Kirche' § 86 (S. 366—373) feilgeboten werden. Die Heiligſprechung, ſo hat der Herr Superintendent entdeckt, ſtammt aus den Zeiten des helleniſch-römiſchen Heidenthums; wenn Leo XIII einen Heiligen canoniſiert, ſo ahmt er den Imperator Hadrian nach, der den Antinous vergötterte (!?). Die Welt des Mönchthums übernahm, als die Zeit der Martyrer vorüber war, den Dienſt der heidniſchen Genien und Dämonen. Die Geſchichte des Papſtthums beginnt erſt mit Leo I 440—461, aus dem das heidniſche, nur äußerlich chriſtianiſierte Volk einen ſchützenden Genius, einen vergöttlichten Cäſar ſchuf; denn die Canoniſation beſorgte ehemals das Volk ſelbſt (S. 369 ff.). Ob ſolcher ſchweren Ladungen kirchenhiſtoriſcher Gelahrtheit ergreift mich was der alte Homer nennt: σέβας μ' ἔχει εἰσορόωντα, der Art daß mir die Feder aus der Hand fällt. Iſt denn mit einer ſolchen Behandlung die Frage nach Autor und Princip oder Grundidee des kirchlichen Perikopenſyſtems auch nur um einen Schritt weiter gefördert?

Suitbert Bäumer O. S. B.

Zu der ganz vorzüglichen bibliographiſchen Abhandlung Joſeph Baders: **‚Das ehemalige Kloſter Sanct Blaſien auf dem Schwarzwalde und ſeine Gelehrten-Akademie'**, die in dem an gediegenen Arbeiten ſo reichen Freiburger Diöceſan-Archiv Bd. VIII, dann ſeparat bei Herder 1874 erſchien, liefert P. Pirmin Lindner, O. S. B. im Stifte St. Peter zu Salzburg, in demſelben Archiv Bd. XX wertvolle Beiträge. Bader hatte 18 Gelehrte beſprochen, zu 16 davon macht P. Pirmin Zuſätze, größtentheils nur bibliographiſche. Nur zwei übergeht er: Anſelm Buß, wahrſcheinlich ſeines tragiſchen Endes wegen, da er ganz zur franzöſiſchen Revolutionspartei übergieng, und Victor Keller, der zwar als Pfarrer in der Nähe Freiburgs ſtarb (7. Dec. 1827), leider aber in dem damals herrſchenden Zeitgeiſt ſchrieb und daher keine weitere Berückſichtigung verdiente. Zu dieſen 18 (bezw. 16) gelehrten Männern, die jenes herrliche Kloſter ſo berühmt machten, werden nun noch andere 18 nahmhaft gemacht, die irgend welche Werke veröffentlicht oder wenigſtens handſchriftlich zurückgelaſſen haben. Namentlich bemüht ſich P. Pirmin das handſchriftliche Material ſorgfältig zu verzeichnen und den Standort, wo es ſich findet, genau anzugeben. Möchte es nur dieſem ſo ſtrebſamen Gelehrten, der noch als Weltprieſter unter den ſchwierigſten Verhältniſſen auf dieſem Gebiete ſo vor-

Digitized by Google

zügliches geleistet (wir erinnern nur an das Werk: Die Schriftsteller und die um die Wissenschaft und Kunst verdienten Mitglieder des Benedictinerordens im heutigen Königreich Baiern vom J. 1750 bis zur Gegenwart, besprochen in dieser Zeitschrift 4 [1880] 771—7 und 9 [1885] 200), gelingen, sein unverkennbares Talent einer genauen bibliographischen Darstellung des wissenschaftlichen Wirkens des altehrwürdigen Stiftes Tegernsee, das ehemals in Süddeutschland eine einflussreiche Stellung behauptete, eingehend zuzuwenden, was er, wie wir vernommen, bereits begonnen hat.

Hugo Hurter S. J.

Eine fallacia accidentis. Palmieri S. J. beruft sich in seinem Werke De gratia divina actuali zum Beweise für seine These (16 p. 56), daß die wirkliche Gnade keine qualitas, sondern ein actus vitalis sei, auf die bekannte Stelle des heil. Thomas: Gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed motus quidam animae (1 2 q. 110 a. 2). Diese doch gleichsam in die Augen springende Auffassung der Worte des heil. Thomas wurde vor nicht langer Zeit in einer Besprechung des Palmieri'schen Werkes folgendermaßen zurückgewiesen: ‚Palmieri führt für seine Ansicht den hl. Thomas an, der (1 2 q. 109 a. 2) ausdrücklich sage, die actuelle Gnade sei keine qualitas, sondern eine Bewegung oder eine Thätigkeit der Seele. Er vergisst, daß es vier Gattungen von Eigenschaften oder qualitates gibt. Die erste davon ist das Einwirken und Leiden oder Bewegen und Bewegtwerden. Die vierte ist der Zustand in der Seele (habitus). Thomas spricht da, wie Palmieri gleich nach den von ihm angeführten Worten im selben Artikel hätte sehen und aus den vorangehenden und nachfolgenden Quästionen schließen können, von der qualitas des Zustandes; eine solche, ein Zustand sei die actuelle Gnade nicht. Die Thomisten aber sprechen, wenn sie die actuelle Gnade als eine im Subjecte vorhandene Eigenschaft bezeichnen, von der ersten Art qualitas, vom agere et pati. Es ist dem Verfasser in der Eile eine fallacia accidentis untergelaufen'. Als Antwort diene folgendes. Erstens gibt es allerdings, wie ich oben bereits bemerkte (S. 496 f.) ‚vier Gattungen' von Qualitäten; daß aber ‚das Einwirken und Leiden', ‚das Bewegen und Bewegtwerden', das agere et pati zu einer dieser vier Arten gehöre, war bisher allen Philosophen und Theologen vollständig unbekannt. Actio non est qualitas, hörten wir oben (S. 494) Bannes sagen. Und Johannes vom hl. Thomas spricht in der That die communis sententia der gesammten Scholastik aus, wenn er schreibt: Quatuor paria specierum posuit Aristoteles in divisione hujus prædicamenti: primum est habitus et dispositio, secundum potentia et impotentia, tertium passio et passibilis qualitas, quartum forma et figura . . Et communis sententia est, hanc divisionem esse adaequatam (Curs. phil. thomisticus, Log. 2 q. 18 a. 2). Betreffs der passio bemerkt derselbe Auctor: In hac tertia specie solum dicuntur poni qualitates sensibiles (ib. a. 3). — Es ist auch neu, daß der Habitus zur ‚vierten' Classe der Qualitäten zähle. Der hl. Thomas sagt: Philosophus (præd. cap. de qual.) ponit inter quatuor species quali-

Digitized by Google

tatis primam dispositionem et habitum (1 2 q. 49 a 2). — Daß endlich der heil. Thomas an der fraglichen Stelle (nicht q. 109, sondern q. 110) nur den ‚Zustand' (habitus) ausschließe, nicht aber jedwede Qualitas, geben sehr große ‚Thomisten', wie Lemos und Alvarez (vgl. oben S. 491 494) nicht zu. Jene ‚Thomisten' dagegen, welche dennoch ‚die actuelle Gnade als eine im Subjecte vorhandene Eigenschaft bezeichnen', ‚sprechen' selbstverständlich nicht ‚vom agere et pati', noch rechnen sie letzteres zu der ‚ersten Art qualitas', sondern sie ‚sprechen' von einer in der Seelenkraft von Gott bewirkten forma accidentalis, einem intrinsecum non vitale et inhærens (vgl. oben S. 495), und dieses Inhärente zählen sie mit vollster Berechtigung zur Kategorie der Qualitas und zwar zur ‚ersten Art qualitas'. — ‚Dem Verfasser' (P. Palmieri) ist also ersichtlich keine fallacia accidentis in der Eile unterlaufen', wenn er behauptet, der hl. Thomas lehre 1 2 q. 110 a. 2 ‚ausdrücklich', ‚die actuelle Gnade sei keine qualitas, sondern eine Bewegung oder eine Thätigkeit der Seele' motus quidam animæ, d. h. ein actus vitalis; noch auch hat P. Palmieri vergessen, ‚daß es vier Gattungen von Eigenschaften oder qualitates gibt', sondern er hat mit der ganzen Scholastik das ‚Einwirken und Leiden', das ‚Bewegen' und ‚Bewegtwerden', das agere et pati von diesen vier Arten naturgemäß ausgeschlossen, weil eben das agere et pati zu einer ganz anderen Kategorie des Seins gehören. — Eine derartige Kritik wird wohl schwerlich den Ruf deutsch-philosophischen Wissens im In- und Auslande fester gründen.

Max Limbourg S. J.

Zur Beleuchtung der Wissenschaftlichkeit gewisser protestantischer Theologen. In einem Werke betitelt: ‚Die Briefe Pauli an die Thessalonicher, Galater, Korinther und Römer. Ausgelegt von O. Zöckler, G. Schnedermann, E. Chr. Luthard. Nördlingen 1887' findet sich Seite 62 folgende Stelle, in welcher Zöckler das im 2. Capitel des Galaterbriefes berichtete Begegnis in Antiochien ‚auslegt': ‚Derselben ungeschichtlichen Conciliationstendenz . . war der seltsame Versuch entsprungen, den von Paulus in Antiochia getadelten Kephas als vom Apostel Petrus verschieden darzustellen (Folgen die Namen der Vertreter dieser Ansicht aus dem Alterthum) . . Aehnlich dann mehrere vom römisch-päpstlichen Interesse geleitete katholische Historiker und Exegeten in neuerer Zeit . . und noch jüngst A. Vincenzi sowie der Jesuit Chr. Pesch: Ueber die Person des Kephas (Innsbrucker Zeitschrift für kath. Theol. Bd 7. 1883. H. III.). Siehe gegen die beiden letzteren: Zöckler in der Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft 1884. S. 61 ff.' — Daß das antirömisch-päpstliche Interesse manche protestantische Theologen farbenblind macht, ist zwar bekannt; aber eine Verblendung, die einfach weiß für schwarz hält, ist doch ein bemerkenswertes Curiosum. Eine solche liegt aber offenbar bei dem berühmten Theologen O. Zöckler vor; denn im 7. Bande dieser Zeitschrift steht S. 456 ff. eine 35 Seiten lange Abhandlung, die in dem Satze gipfelt: ‚Das übereinstimmende Zeugnis des ganzen christlichen Alterthums verbürgt uns mit vollkommener Gewissheit, daß der Apostel Petrus und der Kephas des Galaterbriefes ein und dieselbe Person sind'. Vincenzis Ansicht wird ebendaselbst eingehend widerlegt. Das ist die Abhandlung, derentwegen ‚der Jesuit Chr. Pesch' von O. Zöckler mit Vincenzi auf eine Stufe gestellt und einer ‚ungeschichtlichen Conciliationstendenz' beschuldigt wird.

Chr. Pesch S. J.

Digitized by Google

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie“.*)

Nr. 48. 1891. Innsbruck, 4. Mai.

Bei der Redaction eingelaufen seit 20. Februar:

Abaelards 1121 zu Soissons verurtheilter Tractatus de unitate et trinitate divina. Aufgefunden und erstmals hg. von Dr. Remigius Stölzle. Freiburg i. B., Herder, 1891. XXXVI, 102 S. 12. M. 2.80.

Akademie, Christliche, 1891, 1—3.

Ambrosius 1—5.

Archiv für kathol. KR 1 2.

Binder, Dr. Matthäus Joseph, Praktisches Handbuch des katholischen Eherechtes. Für Seelsorger im Kaiserth. Oesterr. 4., mit den neuesten kirchl. u. staatl. Gesetzen in Einklang gebrachte, verm. u. vielfach umgearb. A. von Dr. J. Scheicher. Freiburg i. B., Herder, 1891. XII, 532 S. gr. 8. M. 6.00, geb. 7.80.

Binet, S. J., Die Gnadenvorzüge des hl. Joseph. Nach der von P. Jennesseaux verbess. Ausg. a. d. Franz. übers. Trier, Paulinus-Dr., 1891. 158 S. 16. M. 1.20.

Bludau, Augustinus, De Alexandrinae interpretationis libri Danielis indole critica et hermeneutica. P. I. (Dissertatio theol. inauguralis.) Monasterii Questph., typ. Aschendorff, 1891. 80 p. 8. M. —.50.

Breviarium Romanum ex decr. ss. Concilii Trid. . . Leonis XIII auctoritate recogn. Ed 4. post typicam. Ratisb., N.-Ebor. et Cincinn., Fr. Pustet, 1891. 4 partes in 18. (Mit vielen Bildern, Kopf- u. Schlussvignetten. Schwarz- u. Rothdruck.) M. 24.00.

Broschüren-Cyklus für das kath. Deutschland. 26. Jahrg. 12 monatl. Hefte à 250—300 S. Paderborn, Ferd. Schöningh. Preis pro Jahrg. M. 1.20.

Bruns, Der brave Christian, od. Das Schulkind, wie es sein soll. M. 26 Bildern. 8. Aufl. Donauwörth, L. Auer, o. J. 96 S. 32. 25 ₰.

Bullettino di archeol. cristiana del Comm. de Rossi. Ser. V anno I 1—3.

Correspondenz-Bl. f. d. öst. Clerus 1890, 23 24, 1891, 1—8; ‚Augustinus‘ 1890, 19 20, 1891, 1—6; Hirtentasche 1890, 12; 1891, 1—4.

Die **Congregationen** der allersel. Jungfrau Maria (marianische Congregationen). A. d. Franz. von einem Congreganisten. Mit Einbegleitungsschreiben von P. Heinrich Abel S. J. Wien, Austria, 1890. 38 S. 24. 25 kr.

Cypriani Galli poetae Heptateuchos ex rec. Rudolfi Peiper. (Corp. Scriptt. eccl. lat. ed. Acad. Vindob. XXIII.) Vindob., F. Tempsky, 1891. XL, 348 p. 8. fl. 5.00.

---

*) Da es der Redaction nicht möglich ist, alle eingesendeten Bücher in den Recensionen oder ‚Analekten‘ nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte Verzeichnisse der eingelaufenen Werke bei, um sie vorläufig zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht.

Digitized by Google

Dahlmann, Joseph, S. J., Die Sprachkunde und die Missionen. Ein Beitrag zur Charakteristik der älteren kathol. Missionsthätigkeit (1500—1800). 50. Ergh. zu den ‚Stimmen aus M. Laach'. Freiburg i. B., Herder, 1891. XII, 128 S. 8. M. 1.70.

Dausch, P., Die Schriftinspiration. Eine biblisch-geschichtliche Studie. Gekrönte Preisschrift. Freiburg i. B., Herder, 1891. VIII, 242 S. gr. 8. M. 3.50.

Deutz, J., Das Büchlein von den Elternpflichten. 2., verbess. Aufl. Donauwörth, L. Auer (1888). 144 S. 16. M. 1.00.

Duhr, Bernhard, S. J., Jesuiten-Fabeln. Ein Beitrag zur Culturgeschichte. 1. Lfg. (Wird c. 6 Lfgen umfassen, deren letzte ausführl. Register bringen wird.) Freiburg i. B., Herder, 1891. VIII, 104 S. 8. 90 ₰.

Divus Thomas IV 7—12.

Drammer, Dr. Joseph, Die Greuelthaten der Kommune im J. 1871 zu Paris. Zur Lehr und Wehr für das kathol. Volk. M. Gladbach, A. Riffarth, 1891. 44 S. 12. 20 ₰.

Du Campfranc, M., Schwester Luise. Antisclaverei-Roman. Autoris. deutsche Ausg. von Humanus. Münster i. W., H. Schöningh, 1891. 188 S. 16.

Erbes, Lic. Karl, Die Offenbarung Johannis kritisch untersucht. Gotha, F. A. Perthes, 1891. VIII, 184 S. 8. M. 3.60.

Études religieuses etc. t. LIII 1—4.

Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit. 2. Gesammtausg. Bearb. von W. Wattenbach. Bd. XXXI—XXXIII. Leipzig, Dyk.

Goffine, Leonh., O. Praem., Christkathol. Unterrichts- und Erbauungsbuch, oder kurze Auslegung der sonn- und festtägl. Episteln und Evangelien sammt daraus gezogenen Glaubens- und Sittenlehren nebst einer Erklärung des Kirchenjahres, der Kirchengebräuche, der hl. Messe, einer Haus-Meß-Andacht u. dem hl. Kreuzwege, sowie den Lebensbeschreibungen vieler Heiligen . . (Mit vielen Bildern.) Als 53. Aufl. der Ausg. von G. Ott vielfach umgearb. u. vermehrt von Frz Hattler, S. J., Regensbg, N. York u. Cinc., Fr. Pustet, 1891. XVI, 772 S. gr. 8. M. 2.40, geb. 3.00.

Handbibliothek, Katechetische. Praktische Hilfsbüchlein für Seelsorger. In Verbindg m. mehreren Katecheten hg. v. Frz Walk. I: Beichtunterricht f. Erstbeichtende v. A. Vogl. II: Erst-Beicht-Unterricht üb. die 10 Gebote v. A. Bourier. III: Unterricht für Erstkommunikanten v. A. Vogl. IV: Firmungs-Unterricht v. B. Nepesny. Kempten, Kösel, 1891. 54, 136, 146, 152 S. 16. zus. M. 2.05.

Handweiser, Literarischer, 1890, 21—24, 1891, 1—7.

Hauser, Anton, Die hl. Messe nach Wort u. Geist der Kirche. Meßerklärung u. Gebetbüchlein. 4. A. Donauw., Auer, o. J. 204 S. 24. M. 1.00.

Höhler, Dr. M., Religionskrieg in Sicht? Ein Wort zum Frieden unter den christl. Konfessionen in Deutschland. 2., verbess. u. mit einem Sach- u. Personenregister vermehrte A. Trier, Paulinus-Dr., 1891. VIII, 182 S. 12.

Jahrbuch, Historisches, der G. G. 1890, 3 4, 1891, 1.

Jahrbuch, Philos., der G. G. 1891, 1 2.

Imagerie religieuse. 1e série historique. 12 images en chromolithographie. Format paroissien. Texte au verso en français ou en allemand. Mulhouse, Librairie F. Gangloff. La douzaine 1 fr., le cent 5 fr.

Digitized by Google

Kaufmann, Nicol., Das Causalitätsprincip u. seine Bedeutg f. d. Philosophie. Vortrag. SA. aus d. *Philos. Jahrb. der GG.* 26 S. 8.

Kirchenlexicon von Wetzer-Welte², Lfg 69—74.

Kolb, Victor, S. J., Conferenzen in der St. Peterskirche zu Wien gehalten im Advente 1890. Ein Beitrag zum Verständnis der socialen Frage. Wien, Mayer & Comp., 1891. XIV, 106 S. 1 fl.

Kotte, A., Christliche Schule der Weisheit, Heft 10. Kempten, Kösel, 1890. à 80 ₰.

Krankentrost, Geistlicher, od. zwölf trostreiche Gespräche zwischen dem gekreuzigten Heilande Jesu Christo und einem kranken Menschen. Von einem Seelsorger. 13. Aufl. Donauwörth, (C. Veith) L. Auer, 1888. IV, 74 S. 8. 75 ₰.

Letierce, E., S. J., Étude sur le sacré Coeur, II: Le s. Coeur et la Compagnie de Jésus. Paris, Vic et Amat, 1891. XXII, 596 p. 8.

Ludwig Windthorst. † 14. März 1891. Zur Erinnerung an sein Leben und Wirken. Mit Windthorsts Brustbild, Handschriftproben u. Briefen. Köln, J. P. Bachem (1891). 48 S. 8. 20 ₰.

Mast, Dr. Jos., Exercitien zur Vorbereitung auf den Empfang der heil. Weihen. Regensbg, N. York und Cincinn., Pustet, 1891. IV, 304 S. 16. M. 1.20.

Mein liebes Meßbüchlein. 3. A. Mit 21 Bildern. Selbstvlg des Verf. Pfarrer J. Gapp in St. Pilt (Elsaß) u. Regensburg, Comm. Manz, 1891. 48 S. 32°. 15 ₰, in Partien wohlfeiler.

Menzenbach, Johann, Katholische Männer der Gegenwart in Wort und Bild. 1. Lfg. Trier, Paulinus-Dr., 1891. 10 Bl. u. 10 Bilder. 8. 20 ₰.

— — Ludwig Windthorst in seinem Leben und Wirken. Trier, Paulinus-Dr., (1891). 128 S. 8.

Mittheilungen des Inst. f. öst. Gesch. 1890, 3 4; 1891, 1.

Monat-Rosen 1890/91, 4—7.

Morotius, Carolus Joseph, O. Cist., Cursus vitae spiritualis facili ac perspicua methodo perducens hominem ab initio conversionis usque ad apicem sanctitatis. Ed. nova a sac. C. ss. R. adornata. Ratisb., N. Ebor. et Cinc., Fr. Pustet, 1891. XX, 324 p. 8. M. 2.40.

Niederegger, Alois, S. J., Aloisius von Gonzaga, der heilige Jugend- u. Schulpatron. Festschrift zu seiner Jubelfeier. M. 6 Abbildgen. Freising, Fr. P. Datterer, 1891. (IV,) 84 S. gr. 8.

Ollivier, M. J., O. P., La Passion. Essai historique. Paris, Lethielleux, 1891. XXIV, 512 p. 8 mai.

Onoarea Sionului Romanesc sau Unirea cu Roma. (Die Ehre des rumänischen Sion oder die Vereinigung mit Rom.) Editiunea *Revistei Catolice.* Baiamare (Szatmár), tip. M. Molnár, 1890. 46 S. 4.

Pagenstert, Clemens, Quae a pace Brundisina ad initium belli Siciliensis anno XXXVIII inter Octavianum et Sex. Pompeium exorti rei publicae Romanae fuerit condicio. Diss. inaug. hist. . ad summos in philos. honores impetrandos etc. Monasterii Questf. 1891. 36 p.

Polybiblion p. litt. 1890 II 6, 1891 I 1—4; p. techn. 1890, 12; 1891, 1—4.

Quartalschrift, Theol. prakt., von Linz, 1 2.

— — Theol., von Tübingen, 1.

Revue des Eglises d'Orient, 1891, 1—3.

Rinaldi-Bucci, Petrus Jos., De insignibus episcoporum commentaria. Ratisb., N. Ebor. et Cinc., Pustet, 1891. 74 p. 8. M. 1.20.

Digitized by Google

Rituale Romanum . . a Benedicto XIV auctum et castigatum cui novissima acc. Benedictionum et Instructionum appendix. Ed. 2. post typicam. Ratisb., N. Ebor. et Cinc., Fr. Pustet, 1891. X, 404, 256* p. 8. M. 4.00.

Roder, G., S. J., Considerationes pro reformatione vitae in usum sacerdotum maxime tempore exercitiorum spirit. Ed. 2. Friburgi Brisg., Herder, 1891. XII, 372 p. 32. M. 1.00, geb. 1.80.

Rundschau, Literarische, 1890, 12; 1891, 1—4.

Schaching, Otto von, Wucher und Sozialdemokratie. Zeitgemäße Erzählg f. d. Volk. (Dasbach's Volksbibliothek, II. Folge Heft 13/15.) Trier, Paulinus-Dr., 1891. 50 S. 16. à 10 ₰.

Schaefer, Dr. Aloys, Ueber die Aufgaben der Exegese nach ihrer geschichtl. Entwicklung. Rectoratsrede. Münster i. W., Aschendorff, 1890. 32 S. 8. 70 ₰.

Schaller, Michael, Marco Polo und die Texte seiner ‚Reisen'. Programm der kgl. Studien-Anstalt Burghausen für 1889/90.

Schmittdiel, A., Samstagslehre. Ein Hilfsbuch für Katecheten. I. Th. Evangelienerklärung. Paderborn, Bonifacius-Dr. (J. W. Schröder), 1891. 476 S. 12. M. 2.00.

Schmitz, Dr. Herm. Jos., Die acht Seligkeiten des Christenthums und die Versprechungen der Sozialdemokratie. Predigten. M. Gladbach, A. Riffarth, 1891. 178 S. 12. M. 2.00.

Die heilige **Schrift** des Alten und Neuen Testamentes. Aus der Vulgata übers. von J. Frz v. Allioli. Illustr. Volksausgabe mit 45 Vollbildern in Farbendruck, über 1000 anderen Abbild. u. Karten im Text. Mit Gutheißg des H. H. Fürstbisch. v. Breslau. Berlin, Friedr. Pfeilstücker. Monatl. 2 Hefte gr. 4° à 50 ₰, in Oest. 30 kr., Schweiz 70 Cent., Verein. Staaten 20 Cents.

Schuster-Holzammer, Hdb. der Biblischen Geschichte. Für den Unterricht in Kirche u. Schule sowie zur Selbstbelehrung. Mit Karten, Plänen u. vielen Holzschn. 5., verbess. A. II. Halbbd mit Wörnharts Plane v. Jerusalem zur Zeit Jesu. Freibg i. B., Herder, 1891. S. [I]—[XVIII], 427—880. gr. 8. M. 4.00.

Schwarzlose, Dr. Karl, Der Bilderstreit, ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart u. um ihre Freiheit. Gotha, F. A. Perthes, 1890. 268 S. 8. M. 5.00.

Stolle, Dr. Frz, Das Martyrium der thebaischen Legion. Inaugural-Diss. zur Erlangung der Doctorwürde b. d. philos. Fac. der Ak. zu Münster. (1891.) 112 S. 8.

Tavagnutti, Mario, Katholisch-theol. Bücherkunde III: Mariologische Bibliographie. Verzeichnis der wichtigsten über die Jgfr. u. Gottesmutter Maria v. 1837—90 erschienenen Schriften. Systematisch geordnet u. mit einem Auctoren-Register. . Wien, Leipz., Austria (Drescher & Co.), 1891. 80 S. gr. 8.

Thuille, Bernardin, O. Cap., Predigten für alle Sonntage des Kirchenjahres. Brixen, A. Weger, 1891. 442 S. 8. 2.00.

La **Verge** de Moïse à travers les siècles. Par un docteur en Théol. Extr. de la *Revue de la Suisse cath.* Fribourg, impr. cath. Suisse, 1890. 102 p. 8.

Waal, Dr. Anton de, Die Gruft des heiligen Vaters Pius IX in der Basilika des hl. Laurentius außer den Mauern in Rom. Nach dem Ital. frei bearb. Regensburg, Fr. Pustet, 1891. 32 S. hoch 4. (Nicht im Buchhandel.)

Digitized by Google

Abhandlungen.

Döllinger.

Eine Charakteristik.[1])

Von Emil Michael S. J.

II.

Als Geschichtswerk genügt Janus auch nicht den bescheidensten Ansprüchen der historischen Kritik[2]). Alles, selbst die rücksichtsloseste Trübung der Quellen, schien seinen Verfassern, Döllinger an der Spitze, im Hinblick auf den angestrebten Zweck statthaft, und dieser Zweck war: ‚Weckung und Orientierung einer öffentlichen Meinung'[3]) gegen die Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit. Prüft man den Janus, insofern er der Ausdruck eines religiösen Systems sein will, so stellt sich die Parteischrift als eine fortschrittliche Leistung im modernsten Sinne des Wortes dar. Ihre Grundsätze verleugnen die obersten Wahrheiten des Christenthums; denn die demokratische Lehre von der öffentlichen Meinung und ihrem Beruf in der Kirche, eine von Döllinger bereits im Jahre 1863 vorgetragene, hier bis in ihre äußersten Consequenzen verfolgte Theorie, hat mit dem Evange-

[1]) S. das vorige Heft dieser Zeitschrift 401 ff. [2]) Vgl. aaO. S. 465 ff. [3]) Janus XIX.

Digitized by Google

lium Christi nichts zu schaffen. Aber Döllinger, den die innere Nöthigung des Irrthums so weit gebracht hatte, konnte auch auf dem nunmehr erreichten Standpunkt unmöglich verharren. Es war in dieser Beziehung belanglos, ob das gefürchtete Concil zusammentreten würde oder nicht. Bei der amtlichen Stellung, welche der Vorkämpfer so ausgesprochen häretischer Sätze einnahm, mußte seine Abweichung von dem Glauben der Kirche früher oder später notorisch werden. Einen Ausweg gab es nicht: Döllinger mußte widerrufen oder im Falle hartnäckiger Weigerung als unversöhnlicher Gegner des durch eine fast zweitausendjährige Vergangenheit verbürgten katholischen Princips erkannt und abgesondert werden. Das Bewußtsein von der eigenen Untrüglichkeit, grenzenloser Ehrgeiz, eine stürmisch drängende Umgebung und die schmeichelnden Einflüsse von Politikern, welche in dem Stiftspropst ein Werkzeug ihrer Absichten erkannten, brachten es mit sich, daß Döllinger auf der einmal betretenen Bahn festgehalten wurde.

So lange der Gelehrte seine Aufgabe vorherrschend in Bücherstudien fand, konnte er bei dem ihm eigenthümlichen Bildungsgange wohl öfter fehlen, aber nie einen Widerspruch entdecken zwischen der Lehre der Kirche und den gesicherten Ergebnissen seiner ernsten Geistesarbeit. Er war geneigt, den Irrthum auf Seiten der ‚allerdings oft sehr fehlerhaften Methode' des Forschers zu suchen[1]). ‚Nur der lebendigen Autorität außer und über mir kann ich glauben, nicht dem von mir oder anderen gleich mir irrenden Individuen gedeuteten und zurecht gelegten Texte eines Buches; denn das wäre ja zuletzt doch immer nur meine in das Buch hineingetragene, unbewußt von mir gesuchte und gewünschte Meinung, und gerade um dieser unvermeidlichen Selbsttäuschung zu entgehen, um nicht mich und meine Gedanken zur Autorität, das hieße, zum Götzen meiner Selbstanbetung zu machen, habe ich mich in den Schoß der Kirche gerettet, welche die Verheißung hat, daß ihre Lehre nicht gestaltet und beherrscht werden solle von den unreinen Wünschen und selbstsüchtigen Gedanken der Menschen, die stets, wenn sie die Macht dazu haben, die Lehre nach ihrer Bequemlichkeit sich einrichten und in ihr weiche Kissen und Polster für ihr Gewissen

[1]) Die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie, in Kleinere Schriften 188.

Digitized by Google

sich zurecht machen werden. So nur bin ich zugleich frei und untergeben, so bin ich als Theologe Schüler und Meister; aber um zur Meisterschaft zu gelangen, habe ich mich — und es ist der allein mögliche Weg — der Autorität zuerst vertrauensvoll unterworfen, und meine Lehrjahre gehen in diesem Leben nicht zu Ende. Mögen andere die Autorität schmähen, statt ihr zu danken und zu vertrauen; es ist ja dem Menschen natürlich, geringschätzig zu behandeln, was ihm verloren gegangen, und es ist ihm ebenso leicht, die Augen des Geistes zu schließen, als die des Körpers'[1]). So sprach Döllinger noch im Jahre 1863. Aber wo ist für Janus diese Kirche? Er hat sie im neunten Jahrhundert verloren. Er sieht sie nicht mehr; denn die Augen seines Geistes sind geschlossen. Der Mann, welcher bei seiner Unselbständigkeit ohne die Stütze eines treuen, zuverlässigen Freundes das schlimmste zu fürchten hatte, ist infolge des Bedürfnisses nach Anerkennung gefährlichen Elementen anheimgefallen, und sein ausgedehntes Wissen muss ihm jetzt dazu dienen, um so wirksamer zu zerstören, was er einstens gebaut. Wie die Schriften der letzten Jahre, so sind auch fast sämmtliche literarische Arbeiten, welche die Zukunft liefern wird, Tendenzstücke, die sich mit den Leistungen früherer Zeiten nicht vergleichen lassen.

Der Janus[2]) war für die große gebildete und ungebildete Masse berechnet. Die jenseits der Grenzen des literarischen Anstandes geführte Erörterung und die bis zur Unmännlichkeit erhitzte Leidenschaft der Verfasser waren geeignet, den criminalistischen Zweck des Buches bei denkenden Lesern eher zu vereiteln als zu fördern. Es empfahl sich, den Kern des Janus herauszuschälen und in einer nobleren Form denen zu bieten, welche auf dem Concil ein gewichtiges Wort zu reden hatten. So entstanden die ‚Erwägungen für die Bischöfe des Conciliums über die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit', Regens-

[1]) Ebd. 192. [2]) Der gänzlich verfehlte Standpunkt des Janus und zugleich seine Widerlegung sind enthalten in dem merkwürdigen Satze Lord Actons, Zur Geschichte des vaticanischen Concils (München 1871), S. 34: ‚Janus hält die Ansicht aufrecht, die in Frage stehende Lehrmeinung sei also fest bewurzelt und so umfänglich gestützt durch die gegenwärtig bestehende Einrichtung der Kirche, daß erst gar viel müsse geändert sein, ehe ein eigentliches und rechtes allgemeines Concil könnte abgehalten werden'.

Digitized by Google

burg, Manz, October 1869. Diese sechsundzwanzig Sätze von ‚cathedratischem'[1]) Gepräge erschienen zugleich in deutscher und in französischer Sprache und beabsichtigten zunächst eine Opposition der deutschen Bischöfe. Vielleicht ließ sich eine Trennung Deutschlands von Rom zuwege bringen; es wäre ein Act berechtigter Rache gewesen für das Verderben, das Rom über die deutsche Heimat gebracht. Denn ‚langsam verblutete das Kaiserthum und die deutsche Nationaleinheit an der Wunde, welche die päpstliche, seit Jahrhunderten beharrlich fortgeführte Politik beiden geschlagen hatte. Die deutsche Kirche hatte gründlich verlernt, sich als ein organisches Ganze zu betrachten; daß es ehedem deutsche Nationalsynoden gegeben, war gänzlich vergessen. „Theilen und Herrschen" — dieses Experiment war vor allem am deutschen Kirchenkörper gemacht worden, an diesem aber auch vollständig gelungen'[2]). Nach Janus (XI f.) hatte sich der Primat, welcher in ‚Petrus von dem Herrn der Kirche vorgebildet' ward, ‚mit innerer Nothwendigkeit bis zu einem gewissen Punkte entwickelt'; seit dem neunten Jahrhundert fand indes mehr eine ‚Umwandlung' als eine Entwicklung statt, die ‚Fortbildung des Primats zum Papat'. Hier also, scheint es, sind die Keime der Unfehlbarkeitstheorie zu suchen. Dieses Ergebnis bezeichnete den Stand der Forschung Döllingers im August 1869. Inzwischen ist er um ein paar Jahrhunderte weiter zurück vorgedrungen und findet im October, daß sogar die Zeit der ersten acht ökumenischen Concilien nicht völlig rein ist von der scholastischen Irrlehre der päpstlichen Unfehlbarkeit. ‚Die Erdichtungen, durch welche diese Meinung vorbereitet, empfohlen, endlich in die scholastische Theologie und in die Rechtsbücher eingeführt worden ist, erstrecken sich vom sechsten bis in das dreizehnte Jahrhundert, und selbst der heilige Thomas von Aquin, dessen Autorität so viel zur Verbreitung und Befestigung der Unfehlbarkeits-Doctrin beigetragen hat, ist durch erdichtete Zeugnisse der griechischen Kirche hintergangen worden'[3]). Mit dieser rückläufigen Bewegung überwand Döllinger einen Widerspruch, in welchen Janus sich verwickelt hatte. Nach der Lehre des Janus (207) wurden die acht ersten im Orient abgehaltenen Synoden von der Kirche als ökumenisch betrachtet; ‚deren Decrete galten daher als Aussprüche und Satzungen der

[1]) Vgl. Janus 408. [2]) AaO. 315. [3]) Erwägungen Nr. 26.

Digitized by Google

Gesammtkirche oder sollten dafür gelten', also sicher auch die von den Vätern der achten Synode (869) approbierte, mit Zusätzen versehene Formel des Papstes Hormisdas (514—523), in welcher es heißt, daß ‚auf dem apostolischen Stuhle die katholische Religion stets rein erhalten wurde, daß der apostolische Stuhl die sichere Bürgschaft bietet für die volle Wahrheit der christlichen Religion'[1]). Mit dieser Erklärung ist die Infallibilität eines jeden Papstes zweifellos ausgesprochen. Das achte allgemeine Concil bekannte sich also zu einer Lehre, welche Janus verwirft, die aber nach demselben Janus als ‚Ausspruch und Satzung der Gesammtkirche' zu gelten hat.

Anders liegen die Dinge für den Verfasser der ‚Erwägungen'. Die Meinung von der päpstlichen Unfehlbarkeit ist nach seiner Versicherung ‚augenscheinlich und unwidersprechlich durch das Mittel oder wenigstens unter wirksamer Beihilfe absichtlicher, lange fortgesetzter und festgehaltener Erdichtungen zustande gekommen', und zwar gehen die ‚Erdichtungen, durch welche diese Meinung vorbereitet und empfohlen' wurde, bis in das sechste Jahrhundert, also bedeutend vor Pseudoisidor zurück. Bei diesem zeitlich höheren Ansatz der Unfehlbarkeitsdichtung und Verfälschung der kirchlichen Lehre wird es allerdings begreiflich, daß ein so spätes Concil wie das achte ökumenische sich zu einer irrigen Formel bekennen konnte, die man schon vor vierthalb Jahrhunderten ‚vorbereitet und empfohlen' hatte.

Ist hiermit ein Widerspruch des Janus gründlich beseitigt, so ergeben sich freilich anstatt des einen viele andere neue. Es frägt sich: Hat man die Kirchenversammlung, welche bisher unter den allgemeinen an achter Stelle genannt wurde, als allgemeine gelten zu lassen oder nicht? Wenn nicht, dann ist dies unvereinbar mit der Auffassung Döllingers, der doch auch in den ‚Erwägungen' noch ihren ökumenischen Charakter zu vertreten scheint.

---

[1]) In sede apostolica immaculata est semper catholica reservata religio et sancta celebrata doctrina . . Sequentes in omnibus apostolicam sedem et observantes eius omnia constituta speramus, ut in una communione, quam sedes apostolica praedicat, esse mereamur, in qua est integra et vera christianae religionis soliditas. *Mansi*, Conc. Coll. 16, 27 f. Schulte, Der Altkatholicismus 306, meint, ‚die ganze Sache habe mit der Unfehlbarkeit nichts zu thun'. Vgl. Periodische Blätter 1874, 289 ff. 337 ff.

Digitized by Google

Ist sie allgemein, so folgt, daß auch die Gesammtkirche in Sachen des Glaubens irren kann, was wiederum gegen Döllingers Lehre in den ‚Erwägungen' verstößt. Denn ‚die göttliche Leitung und Bewahrung der Kirche erweist sich darin, daß sie als Ganzes nicht vom Glauben abfallen kann, daß sie die ihr anvertraute Lehre nicht verfälschen, nicht verloren gehen läßt; der ganzen Kirche und nur ihr, sei es in ihrem gewöhnlichen Zustande, sei es in dem der Repräsentation durch ein Concilium, kommt also jener göttliche Schutz und jene Erleuchtung zu, ohne welche die Verheißungen Christi nicht in Erfüllung gehen würden, und welche wir als Unfehlbarkeit der Entscheidungen und des Bekenntnisses bezeichnen'[1]). So die Erwägungen Nr. 6.

Uebrigens glaubte Döllinger, den Satz von der Fallibilität des Papstes als ein Dogma nachweisen zu können, das ehedem von den Päpsten selbst ‚für wahr und rechtskräftig erklärt' wurde. Der Beweis ist dieser: ‚Die Synode von Constanz ist von der ganzen Kirche als eine wahrhaft ökumenische anerkannt, und insbesondere sind die Decrete der vierten und fünften Sitzung von der Superiorität eines Concils über jeden Papst von einer ganzen Reihe von Päpsten, von Martin V, Eugenius IV, Nikolaus V, Pius II für wahr und rechtskräftig erklärt worden'[2]). Die erwähnten Päpste wissen nun freilich davon nichts; ebenso-

---

[1]) Der Protestant Karl Hase bekämpft auch das unfehlbare Lehramt des Papstes: ‚Das Concil hat den Gedanken des Papstthums zu seinem höchsten Gipfel gesteigert und abgeschlossen: Das Dogma der Unfehlbarkeit unter uns wandelnd als diese bestimmte lebendige Person, ein göttlicher Vicar und Vicegott, der zu jeder Stunde bei jedem aufgetauchten Zweifel und Irrsal die unfehlbare Entscheidung zu geben vermag'; und bald danach noch kräftiger: ‚Der neue Gottmensch, das Idol im Vatican ist aufgerichtet'. Aber Hase hat begriffen, daß mit der Unfehlbarkeit der Kirche und der Concilien die des Papstes nothwendig gegeben, daß mithin der oben ausgesprochene Standpunkt Döllingers unzulässig ist: ‚Jeder Grund gegen die Unfehlbarkeit des Papstes richtet eine heimliche Spitze gegen jede amtliche Unfehlbarkeit der Kirche' (Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche, 4. Aufl. 1878 S. 200). Vgl. den ersten Aufsatz im vorigen Heft dieser Zeitschrift S. 475 und Tschackert, Evangelische Polemik gegen die römische Kirche (1885) S. 50. Auch nach Harnack, Dogmengeschichte 3, 648 war nur die ‚Formulierung [der päpstlichen Unfehlbarkeit] als Dogma neu'. [2]) Erwägungen Nr. 16.

Digitized by Google

wenig hat die Gesammtkirche die Synode von Constanz in ihrem ganzen Verlauf als ökumenisch anerkannt. Entsprächen die vorgetragenen Gedanken der Wahrheit, so genügte dieser eine Punkt vollkommen zur Erhärtung der Hauptthese Döllingers, daß mit der Dogmatisierung der Unfehlbarkeitstheorie eine Glaubensneuerung nothwendig gegeben sei. Hier war einzusetzen, und glückte der Beweis, dann waren die Widersacher des Münchener Gelehrten historisch und theologisch geschlagen. Nach den Andeutungen, welche in Nr. 16 der Erwägungen gemacht werden, hätte der Verfasser diesen Beweis nur auf dem Umwege von ‚Fictionen und Fälschungen' führen können[1]), also durch jenes verwerfliche Mittel, das er seinen Gegnern so gern und so oft zur Last legte. Mit den Erwägungen, so wie sie liegen, ist niemandem geholfen, der es ernst nimmt mit der historischen Wahrheit; sie wurden eben nur geschrieben um Stimmung zu machen.

Das Bedürfnis nach Aufklärung regte sich bald. Döllinger verhehlte seine Autorschaft nicht; man wandte sich an ihn. ‚Die Sätze sind meist als nackte Behauptungen hingestellt', sagt er in einem Briefe vom 25. November 1869[2]) ‚und man hat mich von Paris und anderwärts her aufmerksam gemacht, daß Belege, Zeugnisse und historische Ausführungen des hier so lakonisch Behaupteten unerläßlich seien. Damit bin ich nun beschäftigt und werde in kurzer Zeit einen an Umfang weit bedeutenderen Nachtrag erscheinen lassen'. Der Nachtrag ist nicht erschienen; der Leser wird für das tiefere Verständnis der Erwägungen auf Janus an-

---

[1]) So geschieht es im Janus 360 ff. mit der Bulle Tanto nos Nikolaus' V (bei Harduin 9, 1337 ff.) und mit der Widerrufsbulle Pius' II (ebd. 1449 ff.). Vgl. Phillips, KR 4, 460, Scheeben, Das ökumenische Concil 2, 397 ff., Pastor, Geschichte der Päpste 2, 197 f. Ein hieher gehöriges Beispiel arger Geschichtsentstellung wird sich weiter unten ergeben.

Möhler, Symbolik (Ausgabe 1873) 393 Anm. 1 schreibt: ‚Die allgemeinsten Bestimmungen des Episkopalsystems enthalten die Synoden von Constanz (1414) und Basel (1431); sie sagen, der Papst sei einem allgemeinen, gesetzmäßig berufenen, die streitende Kirche repräsentierenden Concilium untergeordnet, eine Einseitigkeit, welche folgerichtig durchgeführt, die Kirche mit Vernichtung bedrohte. Diese schroffe Ansicht kann als eine bereits verschollene betrachtet werden'. Vgl. S. 391 f. und oben S. 449 f. Dem ‚Catholicus' des Rheinischen Merkur 1871, 517 ff. scheinen diese Stellen Möhlers entgangen zu sein.

[2]) Briefe und Erklärungen 1 Anm.

Digitized by Google

gewiesen sein, aber dabei einige Widersprüche in Kauf nehmen müssen, welche die um zwei Monate jüngere Schrift gegen die frühere aufweist.

Mit den angeblich der Geschichte entlehnten ‚nackten Behauptungen' verbindet der Stiftsprobst das moralische, wenn man will, das ascetische Moment, um auch von dieser Seite den Bischöfen des Concils nachzuhelfen. Doch dieser Versuch einer ascetischen Lection ist noch bedeutend unglücklicher als die skizzenhafte Besprechung des geschichtlichen Theils. Es handelt sich um den Text: ‚Stärke deine Brüder', bei Lukas 22, 32[1]). Daß die Auslegung, welche Döllinger selbst vor neun Jahren[2]) in ‚Christenthum und Kirche' S. 31 f. gegeben hatte, jetzt ‚der ganzen Tradition der alten Kirche widerspricht', hatte Janus (99) schon klar gestellt und wird in den Erwägungen wiederholt. Ein zweiter Grund, weshalb diese Deutung unzulässig sei, ist die Heiligkeit des Eides. Die Begründung wäre an sich überzeugend und ist geeignet, zum vorhinein auch einen im übrigen gewissenlosen Menschen einzunehmen. Döllinger hat den ethischen Wert einer derartigen Beweisführung richtig erkannt und beruft sich von nun an besonders dort, wo es sich um eine feierliche Kundgebung seinerseits oder um eine officielle Rechtfertigung handelt, mit Vorliebe auf die Unverletzlichkeit des Eidschwurs. Wie verhält es sich damit? Döllingers frühere Auslegung von Luk. 22, 32, so warnt Erwägung 10, ‚verletzt den Eid, welchen jeder Bischof und Priester geleistet hat . . Da sie erst so spät ersonnen worden, und das eidlich beschworene Bekenntnis Pius' IV, sich stützend auf den bekannten Kanon des Tridentinischen Concils, den katholischen Christen auf die Bibelauslegung der Kirchenväter, also der sechs ersten Jahrhunderte verweist, so begeht jeder, der die Stelle zur Begründung der Meinung vom infallibeln Papste gebraucht, streng genommen einen Eidbruch'. Zunächst muss die Berufung auf das Tridentinum und den auf das Tridentinische Glaubensbekenntnis geleisteten Eid mit Fug und Recht befremden. Nach Döllinger ist jenes bis dahin letzte abendländische Concil ebenso wie alle an-

[1]) Erwägungen Nr. 10. [2]) Cum in mente ejus sol rationis super iracundia nondum occidisset (De Romani Pontificis suprema potestate docendi disputatio theologica, Neapoli 1870, p. 22).

Digitized by Google

deren Synoden des zweiten christlichen Jahrtausends — Constanz und Basel selbstredend ausgenommen — von den Päpsten und ihren Legaten ‚geknechtet' worden; die Acte des Tridentinums sind also unfrei. Der Denkweise des jetzigen Döllinger scheint der Schluss zu entsprechen: Also ist der auf das Tridentinische Glaubensbekenntnis abgelegte Eid ungiltig[1]). Diesen Schluss zieht Döllinger nicht. Sein zweimaliger Eid war rechtskräftig; sonst könnte von keinem Eidbruch die Rede sein.

Was hat nun Döllinger geschworen? ‚Ich nehme die heilige Schrift nach demjenigen Sinn an, welchen festgehalten hat und festhält die heilige Mutter, die Kirche, der es zukommt, über den wahren Sinn und die Erklärung der heiligen Schriften zu urtheilen, und ich werde sie nie anders als nach der einmüthigen Uebereinstimmung der Väter annehmen und erklären'. Hierbei ist, was jeder Katholik ohnedies weiß, vorausgesetzt, daß die Schrifterklärung der Kirche zu welcher Zeit immer nicht im Gegensatz stehen kann zu der übereinstimmenden Lehre der Väter und umgekehrt. Döllinger verkennt dies, wenn er einen Gegensatz construiert zwischen der alten Tradition, die mit Papst Gregor I († 604) abläuft, und einer späteren, die von dem siebenten Jahrhundert an auf dem Wege der Fälschungen allmählich Eingang gefunden haben soll. Döllinger bedenkt nicht, daß zum Beispiel

---

[1]) Das ist die Auffassung Friedrichs. ‚Da dieses (sogenannte tridentinische) Glaubensbekenntnis dem gesammten Klerus zur Beschwörung aufgedrungen wurde und in ihm namentlich der Gehorsam gegen den römischen Bischof eidlich bekräftigt werden muss, so hatte man, wie es sich besonders seit 1870 zeigt, die sämmtlichen Geistlichen zu unbedingten Sclaven Roms gemacht: der Papst kann thun, was er will' (Geschichte des Vaticanischen Konzils 1, 8). Friedrich aber steht unter dem Einfluss höherer Gewalten. Am 24. Februar 1870 schrieb er: ‚Von jenem Entschlusse an, Jesuit zu werden, bis hieher nach Rom führte mich, fast immer ohne meine Absicht, eine unsichtbare Hand in so wahrnehmbarer Weise, daß ich auch jetzt mitten unter diesen neuen Stürmen frischen Muth fassen konnte. . . Nach zwei Hinsichten hat mein Leben seine Aufgabe jetzt bezeichnet erhalten: es ist von jetzt an dem Kampf gegen die Curie, nicht aber Primat, sowie gegen die Jesuiten gewidmet. Gehe ich dabei zugrunde, so glaube ich, daß es der Herr so gewollt hat und daß es auch ein Martyrium für Christus und seine Kirche unter den Fideles geben kann und gibt'. Tagebuch. Während des Vaticanischen Concils geführt von Dr. J. Friedrich. 2. Aufl. (1873) 196.

Digitized by Google

schon Leo I im fünften Jahrhundert, also längst vor Gregor dem Großen, aus den Worten des Herrn bei Lukas 22, 32: ‚Stärke deine Brüder' den Schluss gezogen hatte: Also ruht in Petrus die Stärke aller[1]). Die Erklärung von Lukas 22, 32, welche Döllinger im Jahre 1860 gab, trifft thatsächlich das richtige, und ist nicht erst durch Papst Agatho 680[2]) eingeschmuggelt worden, sondern war bereits vor Gregor I bekannt. Wer also bricht den Eid?

Döllinger hat zweimal geschworen: ‚Die heilige, katholische und apostolische römische Kirche erkenne ich an als die Mutter und Lehrerin aller Kirchen'. Heißt die römische Kirche die ‚Lehrerin aller Kirchen', so heißt sie es deshalb, weil sie die Lehrerin der Wahrheit ist. Diesen Glaubenssatz hat der Stiftspropst und Professor der katholischen Theologie beschworen. Jetzt findet er auf Grund gallicanischer Vorlagen und unverantwortlicher Verdrehung der Quellentexte, daß die römische Kirche wiederholt Glaubensirrthümern verfallen ist. Wer also bricht den Eid?

Döllinger hat zweimal geschworen: ‚Ich gelobe und schwöre dem römischen Bischofe, dem Nachfolger des Apostelfürsten Petrus und Stellvertreter Jesu Christi, wahren Gehorsam'. Diesen Gehorsam hat er dem heiligen Stuhle thatsächlich aufgekündigt damals schon, als er seine Feder in Gift und Galle tauchte, um durch eine ingrimmige journalistische Polemik die Geister gegen Rom aufzuwiegeln. Wer also bricht den Eid?

Döllinger hat zweimal geschworen: ‚Ebenso nehme ich an und bekenne zweifellos alles Uebrige, was von den heiligen Kanonen und ökumenischen Concilien und besonders von dem hochheiligen Kirchenrathe zu Trient überliefert, entschieden und erklärt worden ist und zugleich verurtheile, verwerfe und verdamme ich alles entgegengesetzte sammt allen von der Kirche verurtheilten, verworfenen und verdammten Irrlehren'. Jetzt leugnet derselbe Döllinger die Grundlage dieses Eides, er leugnet den ökumenischen Charakter der von der Kirche als allgemein anerkannten Concilien des zweiten christlichen Jahrtausends, im besonderen leugnet er die

[1]) In Petro ergo omnium fortitudo munitur, et divinae gratiae ita ordinatur auxilium, ut *firmitas*, quae per Christum Petro tribuitur, per Petrum apostolis conferatur. Serm. 4 (al. 3) n. 3. bei *Migne* PL 54, 151 B. [2]) Erwägungen Nr. 10. Janus 99.

Digitized by Google

Freiheit des Tridentinums und behält sich die Entscheidung vor, ob ein von diesen Synoden definierter oder reprobierter Satz nach dem Maßstab der alten Kirche richtig oder unrichtig gewürdigt wurde[1]). Die vier gallicanischen Artikel, durch welche das Concil über den Papst gesetzt wird, sind von Alexander VIII in der Bulle Inter multiplices 1690[2]) und später nochmals von Pius VI verworfen worden. Döllinger überbietet jetzt den Gallicanismus, stellt selbst die Unfehlbarkeit eines allgemeinen Concils in Abrede und spricht den Entscheid in ‚letzter Instanz der Kirche selber zu, die das Concil oder dessen Beschluss annimmt oder verwirft'[3]). Wer also bricht den Eid?

Döllinger hat zweimal geschworen: ‚Diesen wahren katholischen Glauben, außer welchem niemand selig werden kann, den ich gegenwärtig freiwillig bekenne und aufrichtig festhalte, will ich auch ganz und unverletzt bis zum letzten Hauche meines Lebens (mit Gottes Hilfe) auf das standhafteste bewahren und bekennen, mich auch nach Kräften bemühen, daß er von meinen Untergebenen oder denjenigen, deren Sorge mir in meinem Amte obliegen wird, gehalten, gelehrt und geprediget werde. Das verspreche, gelobe und schwöre ich, so wahr mir Gott helfe und dieses heilige Evangelium Gottes'. Jetzt hat Döllinger jenen ‚wahren katholischen Glauben' geopfert, hat sein eigenes Gutdünken zur Lehre der alten Kirche erhoben und macht eine widerliche Propaganda für die wechselvollen Verlautbarungen seines Lehramtes. Döllinger hat die Fahne verlassen, bei der er geschworen hatte auszuharren bis zum letzten Athemzug. Wer also bricht den Eid?

Und dieser Priester mahnt die Bischöfe des Concils zur ‚Erwägung' ihres Eides, um sie abzuschrecken von der Befürwortung einer ihm persönlich verhassten Lehre. Wäre es der Irrthum gewesen, den er in der Unfehlbarkeitstheorie zu bekämpfen schien, dann musste er aus dem gleichen Grunde des Irrthums den Bischöfen noch manche andere ‚Erwägung' unterbreiten. Es lag wohl auch nahe, sie hinzuweisen auf das ‚angekündigte neue Mariendogma'[4]) von der leiblichen Aufnahme der seligsten Jungfrau in den Himmel. ‚Zwar begreift niemand die Dringlichkeit

[1]) Vgl. die erste Abhandlung im vorigen Heft dieser Zeitschrift S. 470 ff. [2]) Bull. Rom. ed. Luxemb. 10 (1741) 216 ff. [3]) Janus 434. [4]) Vgl. Friedrich, Tagebuch, 2. Aufl. S. 72.

Digitized by Google

desselben', sagt Döllinger im Janus 37, ,— wenige Jahre nachdem Pius IX die unbefleckte Empfängnis feierlich für eine göttliche Offenbarung erklärt hat[1]). Doch', fährt er pietätslos fort, ,es scheint noch immer nicht genug für die Verherrlichung Mariens geschehen zu sein'. Döllinger scheut sich noch, die unbefleckte Empfängnis offen zu leugnen; bald wird er auch diesen Schritt thun. Es lohnte sich jetzt, wo höheres auf dem Spiele stand, kaum der Mühe, auf die ,sehr harmlosen' Mariendogmen[2]) näher einzugehen und das Gewissen der Bischöfe mit Nebendingen zu belasten. Döllingers Vorstellungen vom Glauben und von der Kirche werden immer eigenartiger.

Wie fast alle Gegner der Scholastik war auch er der scharfen Begriffsbestimmung abhold; sie führe zu keiner Klarstellung des Dogmas und sei nur die Quelle endloser Wortstreitereien. Anders die Geschichte, welche sich auf dem festen Boden der Thatsachen und der Evidenz bewege. Daher liebte Döllinger jene wissenschaft-

---

[1]) Vgl. Allgemeine Zeitung 1869 Juni 20 = Quirinus, Römische Briefe vom Concil 12 (dieser Artikel der Allg. Ztg führt dieselbe Chiffre, wie die fünf März-Artikel Döllingers; s. ob. S. 454): ‚Schon die Bischofs-Versammlung vom Jahre 1854 in Rom erhob die Thesis einer theologischen Schule des Mittelalters, welche selbst von Thomas von Aquin bekämpft wurde, in unsern Tagen aber zufällig eine Lieblingsmeinung des Papstes geworden ist, zu der Dignität eines Dogmas, ohne daß dieser neue Glaubenssatz irgendwie in einem Bedürfnis des religiös-sittlichen Lebens, wie es die Kirche zu cultivieren hat, begründet war'. [2]) Lord Acton, ‚den man den „einzigen Schüler" Döllingers nennen könnte, wenn es nicht zweifelhaft wäre, welcher der beiden Herren für den anderen die größere Autorität gewesen sei' (Historisch-politische Blätter 1871 I 711 Anm. 2; vgl. 702 Anm. 1), spricht sich über den Zusammenhang des Dogmas von der unbefleckten Empfängnis mit der päpstlichen Unfehlbarkeit in folgender Weise aus: ‚Das dogmatische Decret des Jahres 1854 schließt sie [die Unfehlbarkeit] so deutlich in sich, daß deren förmliche Anerkennung nur mehr als eine Frage der Zeit und des Eifers erschien. Es gab Leute, welche geradezu sagten, das wirkliche und eigentliche Endziel jenes Decretes sei nur gewesen, einen Präcedenzfall zu schaffen, welcher es unmöglich machen sollte, nachmals noch die päpstliche Unfehlbarkeit zu leugnen. Die Katechismen wurden geändert oder durch neue ersetzt, in welchen der bezügliche Lehrsatz vorgetragen war'. Zur Geschichte des vaticanischen Concils 12. Eine Kritik dieser Schrift gab Vering im Archiv für kath. KR 25 (1871 I) CLIII ff. Auch nach der Theologie Rankes ‚war die päpstliche Unfehlbarkeit, obgleich noch nicht dogmatisch bestimmt, nie unbedingter erschienen', als im Jahre 1854 (Die römischen Päpste 3[8] 173).

Digitized by Google

lichen Erörterungen, welche durch die Berufung auf den Historiker ihren Abschluss finden sollten[1]). Döllinger besaß keine natürliche Philosophie, sagt Lord Acton; den Wert der Wissenschaft habe er in ihrer historischen Entwicklung gefunden, die Wissenschaft lebe von der Tradition der Vergangenheit, wie der Baum von seiner Wurzel. Es war zu wünschen, daß er der Vergangenheit mehr Rechnung getragen, daß er nicht durch widerspruchsvolle Berichte, die er zur nämlichen Zeit über ein und dieselbe Thatsache gab, die Geschichte selbst in ihrem Rufe geschädigt hätte. Er ist imstande, mit dem Appell an die Geschichte einen Fundamentalsatz der christlichen Religion heut anzuerkennen, morgen zu leugnen. In den Erwägungen Nr. 6 wird betont, daß der durch ein Concil repräsentierten Kirche die ‚Unfehlbarkeit der Entscheidungen und des Bekenntnisses' zukomme. Das ökumenische Concil erfahre jenen ‚göttlichen Schutz und jene Erleuchtung, ohne welche die Verheißungen Christi nicht in Erfüllung gehen würden', daß die der Kirche anvertraute Lehre rein und unverfälscht erhalten werden solle. Derselbe Satz wurde ein paar Wochen früher in Abrede gestellt. Janus 434 macht die Richtigkeit des Zeugnisses, welches ein Concil ausspreche, abhängig von der ‚Kirche selber, die das Concil oder dessen Beschluss annimmt oder verwirft'. Also das ökumenische Concil dort unfehlbar, hier nicht. Und das nennt Döllinger den festen Boden der Thatsachen. Er hat bewiesen, daß sein ‚Priesterthum der Wissenschaft' auch vor den schwersten Verirrungen selbst dort nicht schützt, wo er sich mit Evidenz brüstet[2]).

Die Erwägungen sollen ein verdünnter Janus sein. Janusgedanken sind es auch zumeist, welche in den sog. römischen Concilsbriefen vom December 1869 an in der Allgemeinen Zeitung

---

[1]) In theology as an intellectual exercise, beyond its action on the soul, he felt less interest, and those disputes most satisfied him which can be decided by appeal to the historian. *The English, Historical Review* 1890. 705; vgl. 719. [2]) Vgl. J. E. Wieser S. J., Die Unfehlbarkeit des Papstes und die Münchener ‚Erwägungen'. Graz 1870. (Scheeben), Neue Erwägungen über die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit aus den anerkannten historischen Werken Döllingers urkundlich zusammengestellt. Regensburg 1870. Friedhoff, Gegenerwägungen über die päpstliche Unfehlbarkeit. 2. Aufl. Münster 1870. Das ökumenische Concil. Stimmen aus Maria-Laach. 8, 89 ff.

Digitized by Google

entwickelt wurden[1]). Das Material dieser Correspondenz wurde, soweit es römische Vorgänge betraf, von Rom aus vermittelt. Den Geist gab der Meister in München. ‚Mit einer geradezu wunderbaren Rüstigkeit redigierte der 71jährige Mann aus den zahlreichen Berichten, welche ihm aus Rom zugiengen, die berühmten Briefe vom Concil'[2]). Er schrieb als Historiker, als Kritiker und als Prophet des Vaticanums. Vorherrschender Affect ist der Zorn, ein gewaltiger Zorn, der sich bei zunehmender Aussichtslosigkeit auch des stärksten Trumpfes bis ins unerhörte steigert. Hie und da sind in entscheidenden Fragen die sich gegenseitig aufhebenden Sätze von Janus und Erwägungen in höherer Lehreinheit verquickt worden. Nach Janus erscheinen die Bischöfe eines Concils als die Mandatare ihrer Diöcesen. ‚Die Bischöfe bezeugen, jeder für den ihm bekannten Theil der Kirche, daß eine bestimmte Lehre bisher dort gelehrt und geglaubt worden sei . . Darüber ob dieses Zeugnis richtig abgelegt worden sei, . . entscheidet in letzter Instanz wieder die Kirche selber, die das Concil oder dessen Beschluss annimmt oder verwirft' (434). Nach Erwägung 6 kommt der durch ein Concil repräsentierten Kirche die Unfehlbarkeit zu. Beides, Irrthum und Wahrheit, findet sich

[1]) Einen Brief Montalemberts dat. 1869 Nov. 7 an Döllinger s. Deutscher Merkur 1875, 351 f. [2]) Friedrich in der Beilage zur Allg. Ztg 1890 April 9 S. 2. Auch das im Archiv des Concils niedergelegte Tagebuch eines Mitgliedes der Glaubensdeputation macht vor allen Döllinger verantwortlich: Concilii tempore fere quotidie in ephemeridibus Augustanis contra infallibilitatis definitionem, S. Sedem, Episcopos definitioni faventes scribitur. *Harum scriptionum praecipuus auctor est Ignatius de Doellinger*, Professor et Praepositus Monacensis, cui ab aliis, quaecunque Romae eveniunt, referuntur. *Acta et decreta* 7, 1697 c. Die römischen Briefe führen das Zeichen des Pfeiles, ebenso wie die ersten drei Nummern unter VIII der Kleineren Schriften 421 ff. Daß diese drei Stücke sicher von Döllinger sind, dafür bürgt die Autorität seines Freundes Reusch. Ueber den Antheil Döllingers an den römischen Briefen orientiert ungenügend Quirinus, Römische Briefe vom Concil, Vorwort III f. Vgl. Historisch-politische Blätter 67 (1871 I) 711; Scheeben, ‚Die männliche That' und ‚die unwiderleglichen Bemerkungen' des Herrn Professors von Döllinger (1871) S. 10; Lord Acton, Zur Geschichte des vaticanischen Concils S. 53 f. und Deutscher Merkur 1874, 204. Als Charakteristik des in den Concilsbriefen vorherrschenden Tones kann gelten, was Thiel sagt in seiner Schrift ‚Meine Auseinandersetzung mit den Janus-Christen', Leipzig und Braunsberg 1872, S. 36.

Digitized by Google

gepaart in der Klage des achtzehnten Concilsbriefes[1]). ‚Sonst sagten die Theologen: Die Stimme eines allgemeinen Concils ist nichts anderes, als die örtlich concentrierte Stimme der ganzen Kirche; jeder Bischof legt das Zeugnis ab von dem überlieferten Glauben seiner Gemeinde, seiner Vorgänger; diese Zeugnisse erweisen sich in ihrer Harmonie als das gläubige Bewusstsein aller, und damit ist die Bürgschaft der Wahrheit und Echtheit für das vom Concil abgelegte Bekenntnis gegeben. Wie ganz anders ist dies jetzt geworden .. Die Bischöfe sind eingesperrt in einer Tretmühle, die man Concil nennt, und müssen willig oder widerwillig zermahlen, was da aufgeschüttet wird'[2]).

Diesen jetzigen Zustand schildert auch der vierundzwanzigste Brief: ‚Die Bischöfe sollen die Ketten schmieden, mit welchen zuerst die weltlichen Gewalten, dann aber auch sie selber und mit ihnen der ganze Klerus gebunden wird. Es ist ein bitteres und peinliches Gefühl, das sich dieser Männer bemächtigt hat. Sie fühlen sich wie überlistet und in einer Schlinge gefangen .. Hier (in Rom) werden sie wie die Tasten eines Claviers in dem großen Concilsinstrument eingereiht und befestigt und empfinden nun, daß sie unter der Hand des mächtigen Spielers zur Hervorbringung von Tönen dienen müssen, die ihnen selbst höchst widerlich klingen'[3]). Die Phantasie des Correspondenten ist nicht zu unterschätzen. Seiner Zeit hörte man von conciliarischer Masse und von loyolitischen Töpfern[4]); es sind dieselben Vergleichsobjecte, welche hier von dem Publicisten der Allgemeinen Zeitung eingeführt werden als die Sclaven einer Tretmühle, als überlistete Jagdbeute, als Claviermechanik. Sechs Wochen später erscheint das willenlose Element des vaticanischen Riesen-Piano in dem normalen Zustand von Vernunft und freiem Willen, ja im Kampf und Widerspruch gegen die Hand des mächtigen Spielers: ‚Die Minderheit hat ihr letztes Wort noch nicht gesprochen. Das Interesse der katholischen Kirche verlangt, daß die Bischöfe für ihre Entschlüsse und deren Ausführung die nöthige Zeit behalten, daß die Krisis nicht vorschnell durch eine Katastrophe beendigt werde'. Kommt es aber zu diesem letzten Wort, ‚zum offenen Bruch zwischen Minorität und Präsidium', dann könnten

[1]) 1870 Februar 6. [2]) Quirinus 178. [3]) Datiert 1870 Februar 20, Quirinus 226. [4]) Vgl. oben S. 459.

Digitized by Google

die Staaten eine ernste Sprache führen. ‚Sollten einzelne Staaten es bis zu entscheidenden Schritten bringen, so erscheint es wünschenswert, daß die Bischöfe mit ihren auf die Herbeiführung einer Entscheidung abzielenden Beschlüssen zuvorkommen'[1]). Das schließliche Fiasko Roms durch die deutsche Wissenschaft prophezeit der neunundzwanzigste Brief mit ergreifender Classicität: ‚Die historische Kritik ist eine Macht geworden, der gegenüber Rom ohnmächtig ist .. Nicht nach Hunderten, nein, nach Tausenden wird man bald die Schriften zählen, welche die Thatsache berichten und ausbeuten: daß vom Jahre 500 bis 1600 der bewusste Betrug in Rom und anderwärts geschäftig gewesen ist, den Unfehlbarkeitswahn vorzubereiten, zu begründen und zu stützen. Wähnt man in Rom durch den Index und durch solche Bannstrahlen, wie sie einige französische Bischöfe gegen Gratry geschleudert haben, dieser Macht sich erwehren zu können, so ist das ungefähr so viel, als ob man ein paar alte Weiber mit Klystierspritzen senden wollte, um einen in Flammen stehenden Palast zu löschen'[2]). In dieser Weise ‚redigierte der 71jährige Mann mit einer geradezu wunderbaren Rüstigkeit die berühmten Briefe vom Concil'. Sie sind die ‚große Action der Lüge, um Deutschland über das Concil irre zu führen', sagt Bischof Ketteler[3]).

Während die Concilsbriefe dem ursprünglichen Programm entsprechend aus ihrem ‚Redacteur' noch immer ein Geheimnis machten, hatte Döllinger Gelegenheit genommen, in der Unfehlbarkeitsfrage einmal mit seinem Namen hervorzutreten. Dieselbe kirchenfeindliche Allgemeine Zeitung, welche in fortlaufender Reihe jene anonymen Briefe brachte, lieferte im Januar 1870 eine offene Erklärung des Stiftspropstes. Die nächste Veranlassung zu dieser Kundgebung ist sehr merkwürdig und zeigt, daß der Gelehrte bereits im Schlepptau der antirömischen Diplomatie lag. Noch am 14. Mai vergangenen Jahres hatte Arnim, der Gesandte des norddeutschen Bundes bei dem heiligen Stuhle, in einem Schreiben

[1]) Quirinus 315 f. Vgl. Lord Acton, Zur Geschichte des vaticanischen Concils 35. [2]) Quirinus 269. [3]) Die Unwahrheiten der römischen Briefe vom Concil in der Allgemeinen Zeitung, Mainz 1870, S. 4. Vgl. (Hergenröther,) Die Conciliumsbriefe der Allgemeinen Zeitung, sieben Artikel in den Historisch-politischen Blättern Bd 65 und 66 (1870).

Digitized by Google

an Bismarck erklärt, daß die Infallibilität des Papstes ‚nicht zu denjenigen Fragen gehören dürfte, deren Lösung in dem einen oder anderen Sinne für den Staat von wesentlicher Bedeutung ist'. Die Hohenlohe'sche Depesche, welche den Staaten eine Präventivmaßregel dem apostolischen Stuhle gegenüber empfahl, sei wahrscheinlich von Döllinger inspiriert worden, ‚der in seiner Verstimmung gegen Rom ohne Zweifel sehr geneigt sein wird, die Gefahren in etwas übertriebener Weise hervorzuheben, welche dem modernen Staat aus den vermutheten Concilsbeschlüssen erwachsen können'. Das persönliche Selbstgefühl des Herrn von Döllinger sei noch kürzlich verletzt worden, als man ihn bei den Vorarbeiten für das Concil übergieng. ‚Es ist nun natürlich, daß er . . in den weltlichen Regierungen Bundesgenossen zu finden wünscht, welche er zu andern Zeiten nicht gesucht haben würde'[1]). Aber zu be-

[1]) Vgl. oben S. 461 f. Arnims Brief wurde im Jahre 1874 durch die ‚Norddeutsche Allgemeine Zeitung' veröffentlicht. Der Verfasser leistete daher wegen seiner respectswidrigen Sprache dem Stiftspropst Abbitte. ‚Ich sehe mich gezwungen', schrieb er am 21. April 1874 von Paris, ‚Ew. Hochwürden um Entschuldigung zu bitten, daß ich im Mai des Jahres 1869 Ihre Person incidenter in einer Weise erwähnt habe, welche nicht deutlich genug die Verehrung ausdrückt, mit welcher ich Ew. Hochwürden ergeben bin' uff. Diplomatische Enthüllungen aus der Gegenwart I, Zürich 1876, S. 168. Durch dieses Schriftstück, das mit Arnims Erlaubnis von Döllinger publiciert wurde, glaubte Bismarck seine dem Concil gegenüber eingehaltene Politik getadelt; Arnims Sturz war unvermeidlich. ‚Es unterliegt keinem Zweifel, daß mit diesem Schreiben an Döllinger das Tafeltuch zwischen Bismarck und Arnim vollständig durchschnitten ist'. Schlesische Zeitung Nr. 197, 1874 April 29, in Diplomatische Enthüllungen 174; vgl. ebd. 118 ff. Für Döllinger war es ein ‚Räthsel, warum denn jener Brief Arnims an ihn einen so gewaltigen Sturm hervorgerufen hat; . . denn ich meinte, die Veröffentlichung desselben sei ein der guten Sache geleisteter Dienst, wenn der Versuch der Norddeutschen Allgemeinen Zeitung und anderer Blätter, [das von der Wiener ‚Presse' eben erst veröffentlichte culturkämpferische Promemoria Arnims dat. 1870 Juni 17, in *Acta et decreta* 7, 1604 ff.] dieses Meisterstück staatsmännischer Einsicht und Voraussicht zu verdächtigen und zu entkräften, vereitelt werde . . Sollte es denn etwa in Berlin Personen geben, deren Interesse es erheischte, Zwietracht zu säen zwischen Ihnen und dem Reichskanzler?' Dat. 1874 Mai 11. AaO. 125 Anm. Ueber die Cabalen der hohen Politik s. Scheeben, Periodische Blätter 1874, 222 ff. Historisch-politische Blätter 73 (1874 I) 861 ff. 952 ff. Der Verfasser der ‚Diplomatischen Enthüllungen' weiß zu rühmen, daß Döllingers ‚makelloser Charakter einen europäischen Ruf hat'.

Digitized by Google

dauern wäre es, wenn sich die Regierungen in den müßigen Wortstreit einmischen würden, ob der Papst ohne das Concil infallibel sei oder ob die Infallibilität nur dem Papst mit dem Concil zukomme.

Jetzt war es Arnim selbst, der sich in den ‚müßigen Wortstreit' einmischte und den in seinem Ehrgefühl gekränkten Döllinger zu thätiger Mitwirkung aufforderte. Die Veranlassung war eine Adresse, in welcher vierhundert Bischöfe den heiligen Vater baten, die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit durch das vaticanische Concil zum Dogma zu erheben[1]). ‚Ich benütze heute', schreibt am 8. Januar 1870 Arnim an Döllinger, ‚die Gelegenheit einer Courierſendung, um Ihnen — der mir ertheilten gütigen Erlaubnis gemäß — einige Worte zu schreiben. Ueber das, was auf und neben dem Concil sich zuträgt, haben Sie so viele Quellen der Information, daß ich Ihnen in dieser Beziehung nichts Neues sagen kann . . Was die Definierung der Infallibilität und die praktische Wirkung der Martin-Seneſtrey'schen Adresse betrifft, so bin ich nicht vollständig überzeugt, daß man im Vatican die Definierung wirklich vornehmen will. Es ist im Gegentheil sehr wohl möglich, daß man sich dort durch die Demonstration der Fünfhundert befriedigt fühlen und ein tugendhaftes Beispiel großer Mäßigung geben wird. Hiemit würde meines Erachtens gar nichts gewonnen sein. Denn wenn man auch die ärgsten Zumuthungen an die Gewissen in dieser Weise umgehen kann, so bleibt doch um so sicherer ein Bodensatz curialistischer und rechtsbeständig gewordener Usurpationen zurück, mit dem neue papalistische Uebergriffe und die im Vatican für unzweifelhaft gehaltene Infallibilität fröhlichst gedeihen können. Dies ist die Folge der, wie mir scheint, unpraktischen Taktik der Antidefinitionisten. Es kam vor allem darauf an, die Rechtsbeständigkeit des Concils in seiner jetzigen Zusammensetzung und die Verbindlichkeit der Organisation und Geschäftsordnung anzugreifen, welche die Curie dem Concil octroyiert hat'. Einen großen Theil der Schuld an dem Erschlaffen der Quasiopposition der deutschen Bischöfe und an der allmählichen Annäherung an die grandes conceptions de l'Église ‚trägt die katholische Welt in Deutschland, welche, soweit

[1]) *Acta et decreta* l. c. 923 ff.

Digitized by Google

ich sehe, kein Lebenszeichen gibt und durch ihre Haltung den Vätern des Concils nicht hinreichende Stütze gewährt oder, wenn man so will, nicht unbequem genug wird. Es scheint mir daher von der größten Wichtigkeit, die öffentliche Meinung auf die Lage der Dinge aufmerksam zu machen, um eine bis nach Rom wirkende Manifestation zu organisieren, welche namentlich darauf sich stützen müßte, daß die katholische Welt in Deutschland unmöglich dazu bestimmt sein kann, von 500 Italienern, unter denen 300 Kostgänger des Papstes sind[1]), Gesetze zu empfangen .. Ich habe mir gestatten wollen, in großer Eile Ihnen diese Erwägungen anheimzugeben, da niemand so wie Sie in der Lage ist, dasjenige zu verwerten, was etwa brauchbar darin sein möchte'[2]).

In diesem überaus confidentiellen Schreiben erscheint Döllinger als Hauptagitator des Fallibilisten-Sturmes. Arnims Theologie von der öffentlichen Meinung deckt sich mit der des Münchener Gelehrten. Indes wenn dieser auch mit Recht alles gethan zu haben glaubte, was in seinen Kräften stand, um die öffentliche Meinung in seinem Sinne zu bestimmen, so fand doch der Diplomat Ursache genug, die ‚unpraktische Taktik der Antidefinitionisten' zu rügen. Das ist der Lohn, der Döllinger beschеert ward für all die aufregenden Bemühungen der letzten Zeit. Arnims Mahnung wurde für ihn ein Sporn, das in ihn gesetzte Vertrauen nach Möglichkeit zu rechtfertigen. Der preußische Gesandte hatte ihm vor allem zwei Punkte empfohlen: Den Angriff auf die Rechtsbeständigkeit des Concils in seiner jetzigen Zusammensetzung, dann auf die Verbindlichkeit der Organisation und Geschäftsordnung. Der ersten Forderung ward entsprochen in maßlosen Ergüssen, welche in den nächsten Concilsbriefen der Allgemeinen Zeitung anonym abgeleitet wurden. Der Angriff auf die Geschäftsordnung des Concils erfolgte im März und wird dort zur Sprache kommen. Damit waren die Wünsche Arnims erfüllt. Aber Döllinger leistete mehr. Um den Beweis zu liefern, daß er seinerseits den besten

[1]) Vgl. Quirinus 176. [2]) Friedberg, Sammlung der Actenstücke 2, 527 ff. Deutscher Merkur 1874, 114. Siegfried, Actenstücke betreffend den preußischen Culturkampf nebst einer geschichtlichen Einleitung (1882) 16 ff. *Acta et decreta* l. c. 1471 f.

Digitized by Google

Willen habe, den Vätern des Concils ‚unbequem' zu werden, machte er auch noch die Unfehlbarkeitsadresse selbst zum Gegenstand seines Angriffs; sie war es ja gewesen, welche Arnim zu dem Schreiben vom 8. Januar veranlaßt hatte. Schon am 21. desselben Monats erschienen in der Allgemeinen Zeitung ‚Einige Worte über die Unfehlbarkeitsadresse', datiert vom 19. Januar. Diesmal war Döllinger unterschrieben[1]).

Der Artikel hält sich im Tone der Erwägungen und unterscheidet sich insofern vortheilhaft von den leidenschaftlichen Ausfällen der Concilsbriefe, des Janus und der früheren anonymen Kundgebungen.

Lord Acton sagt einmal, daß Döllinger der Theologie mehr verdanke, als irgend ein anderer Historiker, und der Geschichte mehr, als irgend ein anderer Theologe[2]). Das sagt der nämliche Acton, der selbst klar genug zu verstehen gibt, daß Döllingers Theologie in erster Linie historische Theologie, Geschichte war[3]). Der Gedanke löst sich dahin auf, daß selten ein Gelehrter infolge ungenügender Kenntnis der Theologie die Geschichte mit dem Scheine solcher Gründlichkeit entstellt hat, wie Döllinger in der Zeit seines Kampfes gegen die Kirche. Eine Probe bieten die ‚Worte über die Unfehlbarkeitsadresse'. Was hier in den ersten Sätzen über den Act und über das Object des Glaubens bemerkt wird, mag bis zu dem theologischen Bildungsgrad der Allgemeinen Zeitung hinanreichen; höhere Anforderungen bleiben unbefriedigt. ‚Glauben', heißt es, ‚kann und darf der Katholik nur . . dasjenige, dessen Gegentheil die Kirche schlechthin nicht duldet, als offenbare Irrlehre verwirft. In Wahrheit hat also kein Mensch von Anfang der Kirche bis zum heutigen Tage die Unfehlbarkeit des Papstes geglaubt, das heißt, so geglaubt, wie er an Gott, an Christus, an die Dreieinigkeit des Vaters, des Sohnes und heil.

---

[1]) Briefe und Erklärungen 29 ff. *Acta et decreta* 7, 1473 ff. Theodor Frommann, Geschichte und Kritik des Vaticanischen Concils von 1869 und 1870 (Gotha 1873) S. 69, weist hin auf die ‚freilich etwas spät hervorgetretene Freimüthigkeit und leider gerade hier nicht eben unantastbare wissenschaftliche Unwiderleglichkeit des Münchener Gelehrten'. [2]) *The English Historical Review* 1890, 744. [3]) Vgl. oben S. 588 f.

Digitized by Google

Geistes usw. glaubt . . Demnach wäre die Veränderung in dem Glauben und der Lehre der Kirche, welche die Adreß-Bischöfe durchgeführt wissen wollen, ein in der Geschichte der Kirche einzig dastehendes Ereignis; in achtzehn Jahrhunderten ist nichts ähnliches vorgekommen. Es ist eine kirchliche Revolution, welche sie begehren'.

Daraus würde folgen, daß ein Satz, dessen Gegentheil die Kirche jemals geduldet, nicht als offenbare Irrlehre verworfen hat, nie und unter keinen Umständen definiert werden, daß nur das Dogma selbst Gegenstand einer Definition sein kann. Wer sieht nicht die Ungereimtheit dieses aus Döllingers Vordersätzen nothwendig sich ergebenden Schlusses, der nicht bloß den Begriff des Dogmas willkürlich einschränkt, sondern auch mit unzweifelhaften Thatsachen der Geschichte in Widerspruch steht? Die Leugnung der unbefleckten Empfängnis Mariä wurde geraume Zeit geduldet, galt nicht als offenbare Irrlehre; und doch ward das Gegentheil später definiert — allerdings ein Beispiel, welches den achtzehn Jahrhunderten nicht angehört, auf die Döllinger sich beruft, und das nach dem Standpunkt seiner Forschung von 1869/70 bereits eine Glaubensfälschung bedeutet. Aber auch die fernere Vergangenheit gibt Zeugnis gegen ihn. Man kennt den Streit der Theologen über den Kanon der heiligen Bücher. Er wurde endgiltig geschlichtet durch das definitive Urtheil des Tridentinums, und eine Reihe von Ansichten, welche zuvor geduldet wurden, können erst seit dem Schiedsspruch dieses Concils als offenbare Irrthümer betrachtet werden. Gegen Döllinger spricht endlich das christliche Alterthum, die beliebte Zuflucht aller Neuerer. Die Ansicht, welche die Bischöfe Agrippin, Cyprian († 258) sammt ihren Gesinnungsgenossen in Afrika und Kleinasien in Sachen der Ketzertaufe hegten, wurde zeitweise geduldet und als ‚offenbarer Irrthum' allgemein erst anerkannt, als die entgegengesetzte Auffassung durch die Stimme der Kirche die Bedeutung einer ‚göttlich geoffenbarten, zur Substanz der Heilslehre gehörigen, über jeden Zweifel erhabenen Wahrheit' erhielt[1]).

Es ist gerade bei Döllinger unfaßlich, mit welchem Rechte er in jener Adresse der Bischöfe die Inscenierung einer ‚kirchlichen Revolution', einen Verstoß gegen das kirchliche Bewußt-

[1]) Briefe und Erklärungen 30.

Digitized by Google

sein von achtzehn Jahrhunderten entdecken konnte, er, der im Gegensatz zu diesem kirchlichen Bewusstsein den revolutionären Ausspruch gethan, daß die als ökumenisch anerkannte zweite Synode im Lateran 1139 ‚zur Mitschuldigen eines häretischen Wahnes' wurde, den Papst Innocenz II ihr aufzwang[1]), er, der im Gegensatz zu demselben kirchlichen Bewusstsein die weitere revolutionäre Behauptung wagte, daß es seit Gregor VII kein ökumenisches Concil mehr gebe[2]). Es ist wahr, das Buch, in welchem diese Theorien vorgetragen werden, nennt die Namen des Verfassers und seiner Gehilfen nicht; indes die Wissenschaft, für die Döllinger eintritt, sollte sich doch wohl consequent bleiben und ihre Resultate nicht abhängig machen von der Immunität des Anonymus und der Verantwortlichkeit einer unterzeichneten Erklärung. Bei der Entwicklung, die Döllinger im Laufe der letzten Jahre erfahren hat, ist ihm die Verurtheilung dessen, woran die Gesammtkirche festhält und festgehalten hat, nur allzu geläufig geworden. Nach ihm hat sich vieles im Glauben und in der Lehre der Kirche geändert. Damit aber hat er das Recht verwirkt, eben diese ‚Veränderung in dem Glauben und der Lehre der Kirche' ehrlich und ernst als ‚ein in der Geschichte der Kirche einzig dastehendes Ereignis' anzurufen[3]).

---

[1]) Janus 300. Vgl. das vorige Heft dieser Zeitschrift S. 477. [2]) Janus 207 ff. Vgl. diese Zeitschrift oben S. 472. [3]) Der theologische Grundirrthum, an dem die Bekämpfung der Unfehlbarkeitsadresse leidet, liegt darin, daß der Verfasser den Unterschied verkennt zwischen fides divina und catholica, zwischen fides implicita und explicita. Widerlegungen der Schrift stehen in den ‚Stimmen aus Maria-Laach': Das Oekumenische Concil 7, 79 ff. und in *Acta et decreta* 7, 1477 ff.; hier auch (1480 f.) die aufklärenden Bemerkungen Cecconis (*Armonia* 1870 Februar 1) über die von Döllinger behauptete Verfälschung des Quemadmodum etiam im Florentiner Decret. Der Stand der Frage ist kurz und klar beleuchtet bei Hefele, Conciliengeschichte 7, 753 ff. Der erzwungene Widerruf Döllingers (Briefe und Erklärungen 36 Anm. 1) ist matt. In der Hauptsache hält er an seinem früheren Irrthum fest, der nicht blos von Cecconi, sondern auch von Frommann in der Allgemeinen Zeitung 1870 Februar 27 und 28 (s. 1871 August 23 Beilage S. 4159 f.) und ausführlicher in zwei besonderen Schriften desselben Verfassers zurückgewiesen worden ist. Vgl. Hergenröther, Die ‚Irrthümer' von mehr als vierhundert Bischöfen und ihr theologischer Censor. Ein Beitrag zur Würdigung der von Herrn Dr. von Döllinger veröffentlichten ‚Worte über die Unfehlbarkeitsadresse'. Freiburg i B. 1870. Was Döllinger von dem Löwener

Digitized by Google

Döllinger erntete für den Protest gegen das Gesuch der vierhundert Bischöfe reiche Huldigung. In öffentlichen Blättern las er, daß der Magistrat von München die Absicht kundgegeben habe, ihm das Ehrenbürgerrecht der Stadt zu ertheilen. Er war nicht abgeneigt. In wohlmeinender Absicht und in richtiger Würdigung der Verhältnisse stellte man ihm vor, daß er dadurch seine Sache nur schädige. Döllinger begriff es. ‚Unter andern Umständen', erklärte er, ‚würde eine solche Auszeichnung in meinen Augen ebenso ehrenvoll für mich als willkommen gewesen sein. Da aber dieser Beschluss durch eine ganz specielle Thatsache, nämlich eine Meinungsäußerung von meiner Seite veranlasst worden ist, so erscheint es mir als gebieterische Pflicht, die mir zugedachte Ehre abzulehnen. Ich habe den fraglichen Artikel veröffentlicht, weil ich mich dazu als öffentlicher Lehrer, als Senior der theologischen Professoren Deutschlands in einer gespannten Zeit und wahrhaft beängstigenden Lage dazu berufen glaubte. Ich habe es gethan in dem beruhigenden Bewusstsein, mit der großen Mehrheit der deutschen Bischöfe, zu welcher auch mein eigener verehrter Oberhirte gehört, im Wesen der Frage einig zu sein, und in dem Drange, das, was ich einst als Lehrer der Kirche[1]) empfangen, was ich 47 Jahre lang als solcher vorgetragen, nun am Abend meines Lebens in einem Moment drohender Verdunkelung oder Verunstaltung offen zu bekennen. Endlich auch — warum soll ich es nicht sagen? — in der Hoffnung, daß mein Wort, meine Hinweisung auf die Irrthümer eines durch 400 Unterschriften verbürgten Documents, selbst dort, wo gegenwärtig über die ganze Zukunft der Kirche entschieden werden soll, noch bevor die Würfel gefallen sind, vielleicht doch einige Be-

---

Theologen Johann Hessels behauptete (Briefe und Erklärungen 32), der im Jahre 1562 die nähere Begriffsbestimmung des Ausdrucks ex cathedra ersonnen haben soll, fand sofort im *Bien public* eine fachmännische Widerlegung durch das offene Schreiben des Löwener Professors Haine; abgedruckt im Salzburger Kirchenblatt 1870 April 7 S. 109.

[1]) ‚Lehrer der Kirche' klingt fast wie Kirchenlehrer. Man hat ihm diesen Titel beigelegt. Die Allgemeine Zeitung 1871 März 30 Hauptblatt nannte ihn den ‚berühmten Kirchenlehrer', und der eifrige Altkatholik Bendel sprach als Abgeordneter in Wien von dem ‚großen Kirchenlehrer Döllinger'. Stenographisches Protokoll, X Session, 41. Sitzung, 1886 April 1, S. 1454.

Digitized by Google

achtung finden werde. Dabei handelt es sich aber um eine rein innere Angelegenheit der Kirche, und ich darf durchaus nicht die Hand dazu bieten, oder es auch nur, soweit es von mir abhängt, geschehen lassen, daß diese durchweg religiöse Frage ihrer naturgemäßen innerkirchlichen Stellung entrückt und in ein ihr fremdes Gebiet hinübergezogen werde'[1]).

Diese wenigen Sätze sind in hohem Grade bezeichnend für den Verfasser. Man vergegenwärtige sich seinen religiösen Standpunkt. Döllinger hatte, als er jene Worte schrieb, in anonymen Schriften bereits die Freiheit, mithin die Allgemeinheit der als ökumenisch geltenden Synoden seit dem zwölften Jahrhundert bekämpft, hatte einem dieser Concilien ‚häretischen Wahn' zur Last gelegt, hatte den wahren Primat Petri und der Päpste geleugnet und ihn im günstigsten Falle als das Recht des guten Beispiels oder des Ehrenvorsitzes bestehen lassen, hatte, so viel an ihm lag, die von Christus dem Herrn der Kirche gegebene Verfassung umgestürzt und an die Stelle der Monarchie das constitutionelle Regiment, ein andermal die öffentliche Meinung gesetzt, hatte sich eines mehrfachen Eidbruches schuldig gemacht dadurch, daß er gegen den klaren Wortlaut des von ihm zweimal beschworenen Tridentinischen Glaubensbekenntnisses dem römischen Bischofe, dem Stellvertreter Christi auf Erden, den Gehorsam thatsächlich aufkündigte und den Glauben der Gesammtkirche seiner Lehre zum Opfer brachte. Seit einer Reihe von Jahren waren seine religiösen Anschauungen über die wichtigsten Fragen in stetem Fluss; er ließ fallen, was ihm nicht taugte, und nahm, sobald eine veränderte Gestaltung der Dinge es zu fordern schien, das Preisgegebene wieder auf. Die Lehre seiner letzten Zeit war Widerspruch, und consequent ist sie nur in ihrer Spitze gegen Rom. Aber auch der frühere Döllinger ist bezüglich der Punkte, die ihn gegenwärtig so tief ‚beängstigen', nicht frei von offenbaren Widersprüchen gewesen; er hat es darin nie zu einer Klarheit gebracht. Was soll es also jetzt heißen, wenn er von dem ‚Drange' redet, ‚das, was er einst als Lehrer der Kirche empfangen, was er 47 Jahre lang als solcher vorgetragen, nun am Abend seines Lebens in einem Me-

[1]) Dat. 1870 Januar 27, erschien in der Allgemeinen Zeitung Januar 29 und ist abgedruckt in *Acta et decreta* 7, 1476 f. Vgl. den Brief bei Friedberg, Sammlung der Actenstücke 1, 121 f.

Digitized by Google

ment drohender Verdunkelung oder Verunstaltung offen zu bekennen'? Sei es, daß Döllinger von einst und jetzt im Grunde derselbe ist oder nicht, jedenfalls ist eine einheitliche Glaubensformel als Ausdruck seiner siebenundvierzigjährigen Lehrthätigkeit, eine Glaubensformel, die auch nur den bescheidensten Ansprüchen des christlichen Bewußtseins und der Logik entspräche, unmöglich.

Ueberdies spricht die kurze Erklärung vom 27. Januar 1870 einen Grundirrthum aus, welcher, auch ohne Rücksicht auf Döllingers sonstige Abweichungen, den ‚Lehrer der Kirche' für jeden Christen und mehr noch für jeden Katholiken in ein bedenkliches Licht rückt. Der Stiftspropst hofft, daß sein ‚Wort, seine Hinweisung auf die Irrthümer eines durch 400 Unterschriften verbürgten Documentes, selbst dort, wo gegenwärtig über die ganze Zukunft der Kirche entschieden werden soll, noch bevor die Würfel gefallen sind, vielleicht doch einige Beachtung finden werde.' Auf dem Vaticanischen Concil sollen also die Würfel fallen, welche über die ganze Zukunft der Kirche zu entscheiden haben; es soll sich zeigen, ob die Kirche dem Glauben von achtzehn Jahrhunderten treu bleiben oder ob die ganze Kirche den Irrthümern der vierhundert Bischöfe erliegen werde. Dieses Entweder-Oder ist die Leugnung eines katholischen Dogmas, zu dem Döllinger sich in Christenthum und Kirche, zweite Auflage 1868, und selbst noch am 19. Januar 1870[1]) bekennt, aber freilich auch die Leugnung des eigenen Janus-Dogmas von 1869, daß bereits vom neunten Jahrhunderte an der Primat sich zum Papat, daß sich mithin schon seit dem neunten Jahrhundert die Kirche selbst sehr wesentlich ‚umgewandelt' habe.

Döllinger versichert, daß es sich in seiner Einsprache gegen die Adresse der Bischöfe um eine lediglich religiöse Angelegenheit handle, und er hatte im Grunde Recht. Aber er hatte auch vergessen, was er vor kurzem noch gesagt, von der ‚zur reinen Willkürherrschaft ausgearteten Macht, der gegenüber keine Schranke, kein Bollwerk mehr für die Völker wie für die Individuen bestehen sollte'. Ferner ‚die Bischöfe (des Concils) sollen die Ketten schmieden, mit denen zuerst die weltliche Macht . .

[1]) ‚Die Kirche hat die Verheißung, daß sie immerdar bestehen, stets im Besitz der Wahrheit bleiben soll'. Briefe und Erklärungen 30. *Acta et decreta* 7, 1473 c.

Digitized by Google

gebunden wird', und ‚kommt es zum offenen Bruch zwischen Minorität und Präsidium (des Concils), dann können die Staaten eine ernste Sprache führen und entscheidende Schritte setzen'. Man hat nichts davon vernommen, daß er die diplomatischen Zumuthungen Arnims, welcher sich ‚der ihm ertheilten gütigen Erlaubnis gemäß' in Sachen der ‚neuen papalistischen Uebergriffe und curialistischen Usurpationen' an den Stiftspropst gewendet, zurückgewiesen hätte; man weiß vielmehr, wie treu und dienstbeflissen sich der Münchener Gelehrte dem Staatsmanne erwiesen[1]). Döllinger konnte nach alle dem, was vorausgegangen war, mit gutem Fug den Satz seines Gesinnungsgenossen Professor Michelis unterschreiben: Die Infallibilitätsadresse ‚ist nicht ein dogmatisches, sondern ein diplomatisches Actenstück'[2]).

Am 27. Januar 1870 aber handelte es sich plötzlich ‚um eine rein innere Angelegenheit der Kirche, und ich darf durchaus nicht die Hand dazu bieten oder es auch nur, soweit es von mir abhängt, geschehen lassen, daß diese durchweg religiöse Frage ihrer naturgemäßen innerkirchlichen Stellung entrückt und in ein ihr fremdes Gebiet hinübergezogen werde'. Und doch ließ er es bald danach geschehen, und doch bot er bald danach die Hand dazu. Zu dem ablehnenden Schreiben hatte ihn guter Rath vermocht. Aber Huber, der ihn gewaltiger beherrschte, legte sich ins Mittel, sprach ihm vom Gerede der Leute, und Döllinger nahm das Ehrenbürgerrecht an. Sein Wahlspruch aber war: Nil temere, nil timide, sed omnia consilio et fortitudine.

Unvergleichlich großartiger als die Anerkennung seines Auftretens durch den Magistrat und die Gemeindebevollmächtigten der bayerischen Hauptstadt war der Sturm der Zustimmungsadressen von Universitätslehrern und anderen Organen der höheren Bildung[3]). Aus Breslau, Braunsberg, Bonn, Prag, Münster, Köln, Freiburg im Breisgau, Heidelberg, Pforzheim, Kempten, Schleiden usw. liefen

---

[1]) Vgl. oben S. 594 f. und den Artikel des vorigen Heftes S. 427. [2]) Friedberg, Sammlung der Actenstücke 1, 130. *Acta et decreta*, 7, 1498. [3]) Friedberg 1, 121. 501 ff. Rolfus, Kirchengeschichtliches in chronologischer Reihenfolge von der Zeit des Vaticanischen Concils bis auf unsere Tage 1, 215 ff. *Acta et decreta* 7, 1482 ff.

Digitized by Google

mehrere Hundert Unterschriften ein. Die Betheiligten priesen die ‚erleuchtete und männliche That der ernsten und wissenschaftlich unwiderleglichen Bemerkungen' in der Allgemeinen Zeitung vom 21. Januar, sprachen von der ‚Stimme der Vernunft und der Geschichte', von Döllingers ‚hohem sittlichen Ernst, wahrer Liebe zur Kirche und echt wissenschaftlichem Freimuth, die nicht wenig dazu beitragen werden, die Krisis, in welcher sich augenblicklich die Kirche befindet, zu einem glücklichen Ausgang zu führen', von der entschlossenen Haltung und dem rein kirchlichen Charakter des Döllinger'schen Artikels, von dem ‚Stolz, mit dem die Katholiken Döllinger den Ihrigen nennen', von seiner ‚offenen und überzeugenden Sprache, welche weit über die Grenzen des Vaterlandes hinaus eine zündende Wirkung hervorgerufen', von dem ‚Kampf, den Döllinger, der ersten Theologen einer, mit dem Ansehen deutscher Wissenschaft führt', von den ‚Augen Aller, die auf ihn sich richteten' uff. Die Liste der Adressanten enthält eine stattliche Anzahl von Professoren und Docenten der classischen Philologie, der Mineralogie, Botanik, Zoologie, der beschreibenden Naturwissenschaften, der Physik, der neueren Sprachen, der slavischen Sprachen, der Mathematik, der Medicin und Chirurgie. Die katholische Presse versäumte nicht, darauf hinzuweisen, daß jetzt viele sich als Katholiken meldeten, die schon lange kein Zeichen ihres Glaubensbekenntnisses mehr gegeben hatten, Männer, die ihre Kinder protestantisch erziehen ließen, Vertreter aller religiösen Färbungen; auch Freimaurer fehlten nicht. Sie alle stimmten ein in die Verherrlichung des ‚bewährten Altmeisters der theologischen Wissenschaft, des unerschrockenen Vorkämpfers für Wahrheit und Recht in der Kirche'.

Döllinger hatte gesagt, daß er gegen die Unfehlbarkeitsadresse protestiert habe ‚in dem beruhigenden Bewußtsein, mit der großen Mehrheit der deutschen Bischöfe, zu welcher auch mein eigener verehrter Oberhirte gehört, im Wesen der Frage einig zu sein'[1]). Gegen diesen Versuch, die öffentliche Meinung desto nachhaltiger zu bestimmen und ‚auf die Entscheidungen der Bischöfe einen drängenden Einfluss zu üben', vereinigten sich Erzbischof Gregorius von München-Freising und mehrere andere deutsche Bischöfe zu folgender Erklärung: ‚Wir können solche öffentliche Demonstrationen und

[1]) Vgl. oben S. 599.

Digitized by Google

Kundgebungen nur mit großem Schmerze betrachten, weil dadurch nicht nur die vom Anfange des Concils an künstlich hervorgerufene Aufregung gesteigert wird, sondern auch zahlreiche Gläubige in ihrem Gewissen beängstigt werden. Ferner werden wir solchen Demonstrationen nichts entgegensetzen als Schweigen und wir räumen keinem ein Recht ein, aus diesem unserem Schweigen Schlüsse auf unsere Aeußerungen und Gesinnungen, sei es nach der einen oder anderen Seite hin, zu ziehen. Endlich wünschen und ermahnen wir, die Gläubigen wollen ihre Theilnahme an den Entscheidungen des Concils vor allem dadurch beweisen, daß sie denselben mit katholischem Vertrauen auf den Beistand des heiligen Geistes entgegensehen und nicht müde werden, mit uns zu beten, auf daß aus unseren Berathungen und Entschließungen dauernde Früchte des Heiles und des Friedens erwachsen'. Datiert Rom 1870 Februar 11[1]).

Besondere Schreiben erließen mit entschiedenster Verwahrung gegen die Anmaßung und die Aufstellungen Döllingers Bischof Ketteler von Mainz unter dem 8. Februar 1870[2]), Erzbischof Melchers von Köln unter dem 9. Februar[3]), Bischof Krementz von Ermeland unter dem 19. Februar[4]), Bischof Martin von Paderborn unter dem 27. Februar[5]). Bischof Senestrey von Regensburg untersagte seinen Candidaten der Theologie den Besuch der Vorlesungen Döllingers aus Anlass der ‚irrigen und überaus verderblichen Grundsätze und Lehren, welche er in seinen jüngsten Veröffentlichungen kundgeben zu dürfen glaubte'[6]).

Der Stiftspropst ahnte nicht, daß sein unberufenes Auftreten ‚dort, wo gegenwärtig über die ganze Zukunft der Kirche ent-

[1]) Pastoralblatt für die Erzdiöcese München-Freising 1870 Februar 17, in *Acta et decreta* 7, 1490. [2]) *Acta et decreta* ibid. 1485 f. [3]) Ibid. 1491. [4]) Ibid. 1489. [5]) Ibid. 1486 ff. Vgl. den Brief des Bischofs Eberhard von Trier an den praktischen Arzt Dr. Karst zu Kreuznach, dat. Rom 1870 Februar 16, ibid. 1499. [6]) Ibid. 1490 Nr. 461. Martin, Senestrey, die Bischöfe Stahl von Würzburg, Gasser von Brixen, auch Erzbischof Ledochowski von Posen-Gnesen hatten die Adresse der Vierhundert unterschrieben. Daß der gelehrte Bischof Feßler von St. Pölten, der Secretär des Concils, von der Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes stets überzeugt war, ist bekannt; vgl. Kleinere Schriften 414, Quirinus 23 40 57, Lord Acton, Zur Geschichte des vaticanischen Concils 15 f. und Feßler. Das letzte und das nächste allgemeine Concil (1869) S. 184 ff.

Digitized by Google

schieden' wurde, in dem entgegengesetzten Sinne, als er es hoffte, ‚einige Beachtung finden sollte, bevor die Würfel fielen'. Das Pastoralschreiben des Erzbischofs Melchers belehrte ihn, daß er durch seine Bekämpfung der Unfehlbarkeitsadresse sehr wesentlich beigetragen habe zur Verschlimmerung der ‚gespannten und wahrhaft beängstigenden Lage'[1]). Wenn die Zustimmungsadressen an Döllinger, sagt der Kölner Oberhirt, ‚in der ausdrücklichen Meinung verbreitet bezw. unterzeichnet worden sind, dadurch im Einverständnis mit den Ansichten und Wünschen der deutschen Bischöfe zu handeln, welche sich an jenem Antrag [auf Definierung der Infallibilität] nicht betheiligt haben, so ist eine solche Auffassung der Sache durchaus nicht in der Wirklichkeit begründet, wie schon eine Vergleichung des Wortlauts des von der Mehrzahl deutscher Bischöfe in derselben Angelegenheit an den heiligen Vater gerichteten und wider ihren Willen zur Oeffentlichkeit gebrachten Antrages[2]) mit jener Erklärung zur Genüge ergibt. Sodann enthält dieselbe auch mehrfache Behauptungen, mit welchen kein Bischof einverstanden sein kann. Und endlich sind solche Agitationen, wie sie durch jene Erklärung und die darauf erfolgten und veröffentlichten Zustimmungsadressen hervorgerufen worden, wahrlich nicht geeignet, den Wünschen und Absichten jener Bischöfe, welche aus mehrfachen Gründen eine dogmatische Entscheidung über die päpstliche Unfehlbarkeit jetzt weder für nothwendig noch auch für zuträglich erachten, Vorschub zu leisten; sie wirken im Gegentheil denselben entschieden zuwider. Denn durch solche Agitationen wird gerade der Anschein einer Nothwendigkeit, daß über die fragliche Lehre eine kirchliche Entscheidung erfolge, herbeigeführt, während dazu nach der Ansicht vieler ein wirkliches Bedürfnis seither nicht vorgelegen hat'[3]).

Erlässe dieser Art waren wohl geeignet, das ‚beruhigende Bewusstsein' von dem Einverständnis mit der ‚großen Mehrheit der deutschen Bischöfe' zu erschüttern. Döllingers Gebahren wurde von maßgebender Stelle als Hetzerei gekennzeichnet und als unbefugt das verurtheilt, was er zu rechtfertigen gesucht hatte durch die Phrase: ‚Als ein untergeordnetes Glied an dem großen festgefügten Organismus des geistlichen Standes habe ich

[1]) S. oben. S. 599. [2]) *Acta et decreta* l. c. 944 f. [3]) Ibid. 1491.

Digitized by Google

mehr Verpflichtungen als Befugnisse, und nur die Combination so außerordentlicher Umstände und dringender an mich ergangener Aufforderungen [zB. Arnims] kann es vor meinen Augen sowohl als den meiner Standesgenossen gerechtfertigt erscheinen lassen, daß ich in der Weise, wie es geschehen, mich an die öffentliche Meinung in Deutschland gewendet habe'[1]).

Es ist ein falsches Spiel, das Döllinger hier treibt. Er gibt sich den Schein, als habe er in jenem von ihm unterzeichneten Artikel der Allgemeinen Zeitung (datiert Januar 19), nur nothgedrungen die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes bekämpft, als sei er ein Opfer außerordentlicher und ungewöhnlicher Verhältnisse geworden, denen er nachgeben durfte, ohne sein Gewissen zu verletzen, als sei er das Echo der Wahrheit, für die er, der Prophet der Wissenschaft, in einem Moment drohender Verdunkelung oder Verunstaltung endlich einmal in die Schranken getreten. Er gibt sich den Schein eines überzeugungstreuen Katholiken, dem jetzt, am Lebensabend, die Gelegenheit geboten ist, das Bekenntnis seines unwandelbaren Glaubens vor der Welt abzulegen. Die Wirklichkeit läßt sich mit dieser von Döllinger geforderten Auffassung nicht vereinbaren. Döllinger stand mit den Grundlehren der katholischen Religion längst in Widerspruch, hatte mehrere Dogmen geleugnet, war ungenannt als der erbittertste Feind der Kirche und des heiligen Stuhles aufgetreten und redigierte gerade zur Zeit jener offenen Erklärung die gehässigen römischen Briefe. War es ihm ernst mit der Versicherung, daß er ein untergeordnetes Glied an dem großen festgefügten Organismus des geistlichen Standes sei, so mußte er sich jedenfalls jetzt, nachdem anläßlich seiner offenen Polemik der eigene Oberhirt so klar gesprochen, in pflichtschuldigem Gehorsam bescheiden, er mußte der Agitation ein Ende setzen. Indes seine Betheuerungen waren leere Worte; sie hatten nur den Zweck, die öffentliche Meinung zu täuschen. Der Stiftspropst war zu tief verwoben in das Netz der kirchenfeindlichen Partei, als daß die Wünsche und Mahnungen seines Erzbischofs auf den Priester irgend welche Wirkung gehabt hätten. Wußte er doch, daß seine Bemühungen auch den Absichten des Königs entsprachen, der ihm zum einundsiebzigsten Geburtstag, am 28. Februar 1870, in einem eigenhändigen Schreiben seine

[1]) Friedberg, Sammlung der Actenstücke 1, 122.

Digitized by Google

allerhöchste Anerkennung und die Hoffnung ausdrückte, daß er den ‚zu Ehren der Religion und der Wissenschaft übernommenen Kampf zur wahren Wohlthat der Kirche und des Staates glorreich zu Ende führen möge'[1]).

Soll die Taktik der Antidefinitionisten praktisch sein, führte Arnim in seinem Briefe vom 8. Januar an Döllinger aus[2]), so ‚kommt es darauf an, die Geschäftsordnung anzugreifen, welche die Curie dem Concil octroyiert hat. Wenn man von vornherein das Netz zerreißt, welches Vatican und Gesù den Vätern über die weisen, aber schüchternen Häupter geworfen hat, fällt die Infallibilität von selbst durch die Maschen'. Am 11. März brachte die Allgemeine Zeitung einen vom 9. desselben Monats datierten und von Döllinger unterzeichneten Artikel mit der Aufschrift: ‚Die neue Geschäftsordnung des Concils und ihre theologische Bedeutung'[3]). Er war gerichtet gegen die Nachtragsbestimmungen[4]) zu dem apostolischen Schreiben vom 27. Nov. 1869 Multiplices inter[5]). Durch diese letztgenannte Constitution hatte Papst Pius IX den Geschäftsgang des Concils entworfen. Bald jedoch wurden, sagt der Secretär des Concils, Bischof Feßler von St. Pölten, ‚von einem Theile der Väter, namentlich aus Frankreich, Deutschland, Oesterreich und Ungarn einige Wünsche inbezug auf den siebenten Abschnitt eingebracht, wodurch die Berathungen . . erleichtert . . und unbeschadet der Gründlichkeit der Verhandlung bei den Generalcongregationen die unnütze Weitläufigkeit und der damit verbundene Zeitverlust vermieden würden'. Die Bitte wurde in sorgfältige Erwägung gezogen, deren Ergebnis vom Papste genehmigt und in dem Decrete vom 20. Februar 1870 als erläuternder Zusatz zur Concilsordnung bekannt gegeben[6]).

Diese Erweiterung der früheren Geschäftsordnung hatte also vor allem den Zweck, unter Wahrung der vollsten Freiheit einer

---

[1]) Bei Schulte, Der Altkatholicismus 337. Vgl. Rolfus, Kirchengeschichtliches 1, 230. [2]) Vgl. oben S. 594 f. [3]) *Acta et decreta* 7, 1499 ff. Briefe und Erklärungen 40 ff. S. Historisch-politische Blätter 66 (1870) 421 ff. Scheeben, Das ökumenische Concil 1, 365 ff. 389 ff. Feßler, Das vaticanische Concilium, dessen äußere Bedeutung und innerer Verlauf, Wien 1871, S. 31 ff. [4]) *Acta et decreta* 7, 67 ff. [5]) Ibid. 17 ff. [6]) Feßler, Das vaticanische Concilium 41 ff.

Digitized by Google

lästigen Verschleppung zu steuern. Döllinger missfiel dies; ihm lag daran, Zeit zu gewinnen, die Sache hinauszuziehen und die Opposition zu verstärken. ‚Es ist', erklärte er in seiner Polemik gegen das Decret vom 20. Februar 1870, ‚kein Beispiel eines Dogma bekannt, welches durch eine einfache Stimmenmehrheit, unter dem Widerspruche einer Minderheit beschlossen und darauf hin eingeführt worden wäre'[1]). Ob wohl Döllinger je daran gedacht hätte, eine derartige Beweisführung zu versuchen, wenn die Majorität der Bischöfe seiner Ansicht gewesen wäre? ‚Seit 1800 Jahren hat es in der Kirche als Grundsatz gegolten, daß Decrete über den Glauben und die Lehre nur mit einer, wenigstens moralischen Stimmeneinhelligkeit votiert werden sollten'[2]). Die theologische Begründung dieser angeblichen Praxis wird versucht unter Beihilfe eines Satzes, der die ‚Erwägungen' vom October 1869 verleugnet und auf ‚Janus' zurückgreift. ‚Erwägung' Nr. 6 hieß es: ‚Der ganzen Kirche und nur ihr, sei es in ihrem gewöhnlichen Zustande, sei es in dem der Repräsentation durch ein Concilium, kommt jener göttliche Schutz und jene Erleuchtung zu, ohne welche die Verheißungen Christi nicht in Erfüllung gehen würden, und welche wir als Unfehlbarkeit der Entscheidungen und des Bekenntnisses bezeichnen'. Hiernach sind die Entscheidungen eines ökumenischen Concils irreformabel, eine Auffassung, die jetzt für Döllinger unpraktisch geworden ist. Für seinen gegenwärtigen Standpunkt empfahl sich die frühere radicale Doctrin bei Janus[3]). Wie hier, so erscheinen auch am 9. März 1870 die Bischöfe nur als die ‚Gesandten und Geschäftsträger aller Kirchen der katholischen Welt; sie haben im Namen der Gesammtheit zu erklären, was diese Gesammtheit der Gläubigen über eine religiöse Frage denkt

---

[1]) Briefe und Erklärungen 46. Zur Würdigung dieser Behauptung Döllingers vgl. Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat 1020 ff. [2]) Briefe und Erklärungen 45. Was Döllinger über die ‚drei unentbehrlichen Bedingungen der Universalität, der Perpetuität und des Consensus (ubique, semper, ab omnibus)' aus der Institutio theologica de vera religione des Jesuiten Bagot beibringt, ist das gerade Gegentheil von dem, was der Text Bagots enthält. Diesen Text bietet sonderbarer Weise Döllinger selbst, in Briefe und Erklärungen 48 Anm. 1. Vgl. Das Oekumenische Concil. Stimmen aus Maria-Laach 11, 53 f. [3]) S. 434. Vgl. den Artikel des vorigen Heftes dieser Zeitschrift S. 476.

Digitized by Google

und glaubt, was sie als Ueberlieferung empfangen hat'[1]). Die Schwäche dieser undogmatischen Entwicklung Döllingers, der doch den Dogmatiker spielen will, der Zirkel liegt am Tage: ‚Was die Gesammtheit als Ueberlieferung empfangen hat' — versteht sich von ihren rechtmäßigen Hirten. Die Bischöfe sind also, fährt Döllinger fort, ‚als Procuratoren anzusehen, welche die ihnen gegebene Vollmacht durchaus nicht überschreiten dürfen'. Mithin, das soll der Schluss sein, ist für allgemein verbindliche Bestimmungen eines Concils wenigstens moralische Stimmeneinhelligkeit erfordert. Das ist nun freilich mehr als gallicanisch[2]). Es ist italienischer Jansenismus, den Döllinger im gelehrten Deutschland zu Ehren bringen wollte[3]).

Nach den Ausführungen des großen ‚Lehrers der Kirche' ist es ein leichtes, mit jedem Concil und mit jeder auch durch Stimmeneinheit gefällten Entscheidung fertig zu werden, sobald diese dem subjectiven Ermessen des einzelnen nicht entspricht. Denn ‚die Concilien als solche haben keine Verheißung; .. aber die Kirche hat Verheißungen und sie muss erst sich überzeugen oder die Gewissheit besitzen, daß physischer oder moralischer Zwang, Furcht, Leidenschaften, Verführungskünste — Dinge, wie sie zu Rimini und noch gar oft gewirkt haben — nicht auf dem Concil übermächtig geworden sind, daß also die wahre Freiheit dort geherrscht habe'[4]). Die Kirche aber ist in diesem Zusammenhange die öffentliche Meinung. ‚Dasein und Kraft' erhält die öffentliche Meinung nach Döllingers bekannten Grundsätzen durch die deutsche historische Theologie, vor der sich zuletzt alle, auch die Häupter der Kirche zu beugen haben[5]). Mit andern Worten: Döllinger ist maßgebend für die autoritative Bedeutung eines Concilsbeschlusses, und sollte es dazu kommen, daß der ganze Episkopat und mit diesem die gesammte katholische Welt eine ihm missfällige Lehre als Dogma bekennen, so wird er nicht anstehen, zu versichern, daß das nicht der Glauben der Kirche sei, sondern das Werk menschlicher Leidenschaften, der Furcht, Stellengier, des Geld-

[1]) Briefe und Erklärungen 47. [2]) Vgl. *Natalis Alexander* H. E. saecul. 7 diss. 2 prop. 2 ed. Par. tom. 5 (1730) 612. [3]) *Civiltà cattolica* ser. 7 vol. 10 fasc. 484 (1870) p. 459. [4]) Briefe und Erklärungen 55. [5]) Vgl. den Aufsatz im vorigen Heft dieser Zeitschrift S. 416.

Digitized by Google

geizes und der Habsucht[1]), daß das Wort des Herrn von den ‚zwei oder drei' nur auf das ‚in seinem Namen Versammeltsein' passe[2]), und daß dieses ‚Versammeltsein im Namen des Herrn' eben nur bei Döllinger und seinen ‚zwei oder drei' zutreffe. Ranke hat gefunden, daß Döllingers Erklärung gegen die Geschäftsordnung ‚mit Ruhe und Gründlichkeit' abgefaßt sei[3]). Die Ruhe ist Politik; was von der Gründlichkeit zu halten, beweist das Gesagte.

Der Artikel über die neue Geschäftsordnung des Concils und ihre theologische Bedeutung ist eine jansenistisch-febronianische Mißhandlung der Theologie[4]). Aber er wirft auch auf den Charakter des Stiftspropstes als Historikers ein sehr böses Licht und zeigt von neuem, daß Döllinger und Anonymus-Döllinger zwei ganz verschiedene Persönlichkeiten sind. Die Geschichte ist ihm ein elastisches Kunstmittel für den jeweiligen Zweck geworden. Er hat einmal von dem ‚höheren Gerechtigkeitssinn, von dem historischen Sinn der Deutschen' gesprochen und bemerkt, daß diese, die Deutschen, ihn ‚in eminentem Grade, mehr als jedes andere Volk besitzen'[5]). Wie bethätigt Döllinger seinen historischen Sinn? In der oben (S. 429 f.) erwähnten ‚Geschichtlichen Uebersicht des Concils von Trient' aus dem Jahre 1866 erzählt er: ‚Der Geschäftsgang der Synode wurde von den Legaten in ganz eigenthümlicher Weise so geregelt, daß ihr Einfluß und ihre Macht, jeden mißliebigen Beschluß abzuwenden, vollkommen gesichert blieb . . So war jede Verhandlung von den stets gegenwärtigen, stets im Namen des Papstes sprechenden Legaten abhängig. Und selbst mit allen diesen Mitteln ausgerüstet, machte del Monte noch geltend, daß in den die Leitung des Concils betreffenden Fragen die Mehrheit der Väter nicht immer entscheide, wie er denn auch einmal äußerte, der auf einem Concil gegenwärtige Papst könne auch im Widerspruch mit der Mehrheit für sich allein entscheiden'[6]). In einer anonymen Schrift des Jahres 1869 wird den Legaten des Tridentinums der Vorwurf gemacht, daß sie die Synode ‚geknechtet'

---

[1]) Vgl. Briefe und Erklärungen 54. [2]) AaO. 55. [3]) Die römischen Päpste 3[8] 193 Anm. 1. [4]) Tief wissenschaftlich wie immer schreibt Friedrich, Geschichte des Vatikanischen Konzils 3, 729, über die Leistung seines Lehrers: ‚Döllinger hatte also einen Meisterschuß gethan, das fühlte man allgemein'. [5]) Die Universitäten sonst und jetzt (1866), in Akademische Vorträge 2, 37. [6]) Kleinere Schriften 236 f.

Digitized by Google

haben . . ‚Die Romanen hatten das Feld allein, und konnten die gut disciplinierten, Mann für Mann nach Befehl stimmenden Italiener . . alles durchsetzen, was der ferneren Ausbeutung der Kirche durch Italiener und den als nationale Sache betrachteten römischen Interessen förderlich schien. Mit solchen Mitteln und Wegen wurde erreicht, was in der ganzen Geschichte der Kirche wohl beispiellos sein dürfte' usf.[1]).

Jetzt, am 9. März 1870, da es galt, die Geschäftsordnung des Vaticanums zu befehden, findet Döllingers historischer Sinn es angemessen, wieder einmal die Rolle des Conservativen zu übernehmen, das Zeugnis von 1800 Jahren anzurufen und zum Zweck einer desto nachdrücklicheren Beanstandung des Concils von 1870 das früher gesagte in das gerade Gegentheil zu verkehren. Damals wurden die schwersten Anklagen gegen den heiligen Stuhl erhoben, der zur Befriedigung seiner Machtgelüste die Synode von Trient ihrer Freiheit beraubt habe; der Anonymus hatte den Plan, nachzuweisen, daß die Kirche schon lange Jahrhunderte entartet sei durch die Schuld der Päpste. Jetzt nimmt Döllinger, da er mit seinem Namen auftritt, den Schein der Orthodoxie an. Was ehedem den Stoff bot zu zornigen Ausfällen, wandelt sich nun in ein Idealbild um, das er den Concilsbischöfen von 1870 vorhält. ‚Die Legaten, welche (in Trient) präsidierten', meldet er, ‚vereinbarten die Geschäftsordnung mit den Bischöfen, der Cardinal del Monte ließ darüber abstimmen und alle genehmigten sie. Von keiner Seite erfolgte ein Widerspruch. So ist denn die heutige römische Synode die erste in der Geschichte der Kirche, in welcher den versammelten Vätern, ohne jede Theilnahme von ihrer Seite, die Procedur vorgeschrieben worden ist'[2]). ‚In Trient gab Papst Pius IV den Legaten die Weisung, nichts entscheiden zu lassen, was nicht allen Vätern genehm sei. Einer der dort befindlichen Theologen, Payva de Andrada[3]), berichtet: mehrmals habe man ein Decret Wochen, Monate lang unentschieden gelassen,

---

[1]) Die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit seit dem sechzehnten Jahrhundert (1869), in Kleinere Schriften 414 ff. Vgl. oben S. 458 f. [2]) Briefe und Erklärungen 41. [3]) In der Geschichtlichen Uebersicht des Concils von Trient wird der spanische Gesandte Vargas für das Gegentheil citiert. Kleinere Schriften 238 248. Vgl. oben S. 429.

Digitized by Google

weil einige wenige Bischöfe widerstrebten oder Bedenken äußerten; erst dann, wenn endlich nach langen und sorgfältigen Berathungen Einstimmigkeit der Väter erzielt worden, habe man das Decret publiciert. Payva führt mehrere Beispiele davon an. Und Bossuet bemerkt über die Vorschrift Pius' IV: Dies sei eine treffliche Regel, um das Wahre vom Zweifelhaften zu scheiden. Man sieht', fügt die Note bei, ‚daß zu Trient die Ueberzeugung herrschte, es müsse alles in der Weise der alten Concilien behandelt und entschieden — wenigstens die wesentliche Form derselben beibehalten werden'[1]).

Es ist klar, daß diese Angaben über die Freiheit und über die Knechtung des Trienter Concils sich gegenseitig aufheben. Wo also ist die Wahrheit? Es scheint, daß die Verpflichtung des historischen Sinnes nur bei jenen literarischen Arbeiten besteht, welche die Unterschrift des Verfassers aufweisen, und daß eine größere Freiheit dort gestattet ist, wo das Geheimnis der Autorschaft die Ehre des ‚Priesters der Wissenschaft' nicht zu gefährden droht.

Mitte März schrieb Friedrich aus Rom an Döllinger: ‚Unlängst war Prof. Piper aus Berlin hier; er geht nach Griechenland und Constantinopel, angeblich zu wissenschaftlichen Zwecken, thatsächlich aber, um für eine Vereinigung der griechischen Kirche mit dem Protestantismus thätig zu sein. Sollen denn wir kath. Theologen allein müßig zuschauen? Wer kann es uns denn wehren, zu erklären: es ist kein Grund einer Trennung vorhanden, ausgenommen das Curialsystem, das nie von der Kirche anerkannt wurde, von der gesunden Theologie stets und längst verworfen ist? Wer kann es uns wehren, zu erklären: wir erkennen die volle Gemeinschaft mit der griechischen Kirche an? Sie, H. Reichsrath! werden vielleicht staunen über diese meine Ansicht; allein ich kann mich von deren Unrichtigkeit nicht überzeugen, und seitdem ich hier bin, ist mir diese Sache als eine ernste Gewissenspflicht klar geworden. Ueber das hochmüthige Rom und die freche Rücksichtslosigkeit der Jesuiten in dieser Frage täusche ich mich nicht; allein haben wir für die Erfüllung unserer Pflichten als Theologen etwa diesen beiden Ungeheuern Rechenschaft zu geben oder Gott allein? Wenn ich mir aber jetzt Ihre Stellung, welche

[1]) Briefe und Erklärungen 53.

Digitized by Google

im Augenblicke für so viele maßgebend geworden ist, betrachte, dann kann ich nicht anders, als sagen: Ihnen ist es möglich, gerade jetzt einen Schritt der Aussöhnung zu thun. Eine kleine Brochure würde genügen. Bedenken Sie dabei, welch unermeßliche Bedeutung eine solche Wiedervereinigung für die abendländische wie griechische Kirche haben würde! Viele Probleme, vor welchen wir jetzt stehen, würden auf einmal gelöst sein. Könnten Sie sich zu einem solchen Schritte entschließen, es wäre das ruhmvollste Werk für Sie, die Krone Ihrer Bemühungen während Ihres ganzen, so hochverdienstlichen Wirkens . . Bedenken Sie — gestatten Sie mir dies zu sagen — daß Sie von Gott gerade jetzt auf den Leuchter gestellt sind, daß vielleicht auf lange Zeit hinaus kein so günstiger Zeitpunkt mehr sich bieten dürfte . . Es wäre diese That zugleich die edelste Rache, welche Sie für die Schmähungen usw. der letzten Jahre nehmen könnten, wenn Sie diese nur muthwilligerweise aufrecht erhaltene Abnormität in der Kirche zu beseitigen den ersten und erfolgreichen Anstoß geben würden'[1]). Friedrich verstand seinen Meister gut. Die Begründung des großartigen Planes ist psychologisch. Lägen Rom und München nicht gar so weit auseinander, hätte Friedrich die Gelegenheit wiederholter, unmittelbarer Ansprache gehabt, Döllinger wäre vielleicht dem Einfluss erlegen, und die kleine Broschüre wäre zustande gekommen.

Wie die Dinge lagen, konnte sich, so scheint es, Döllinger von der ‚ernsten Gewissenspflicht' Friedrichs damals nicht recht überzeugen; nach zwei Jahren wird sie auch ihn stark beschäftigen.

Aus demselben Monate März stammt ein denkwürdiges Schreiben Döllingers an den einstens in München berühmten Prediger und damaligen Regensburger Domherrn Anton Eberhard. Professor Michelis nahm bei letzterem eine Abschrift und ‚glaubte den Brief mittheilen zu dürfen, weil er so recht den Blick in das wahre Innere der entstehenden Bewegung eröffnet'. Er eröffnet zugleich den Blick in das Innere des Verfassers, der klar und bestimmt seinen unwiderruflichen Bruch mit der eigenen Vergangenheit ausspricht und bekennen muss, daß er leider durch seine frühere literarische Thätigkeit den Bestrebungen derer, die er jetzt als Feinde betrachtet, Vorschub geleistet habe. Döllinger schrieb

[1]) Tagebuch 2. Aufl. S. 251 f.

Digitized by Google

am 23. März 1870 an Eberhard: ‚Lieber verehrter Herr Confrater! Meinen herzlichen Dank für Ihre gütigen Bemerkungen; Sie werden bald finden, daß ich sie zu benützen weiß. Ihr gestriger Besuch und Ihre Worte haben mir wohlgethan und ich werde es Ihnen nie vergessen. Während andere Standesgenossen mich auch bei Weibern und Laien für einen Ketzer und Abtrünnigen ausgeben und keiner daran denkt, dem Gebote unseres Herrn gemäß, den wirklich oder angeblich Irrenden aufzuklären, haben Sie den einfachen evangelischen Weg betreten und mir aus eigenem Antrieb das geboten, was ich so sehr wünsche: ein ruhiges besonnenes Urtheil. Ich habe seitdem viel über das, was Sie mir sagten, nachgedacht. Mir hat sich die Ueberzeugung unwiderruflich aufgedrängt, daß seit 300 Jahren die Kirche sich nicht in solcher Gefahr befand, wie gegenwärtig. Leider kann ich mich selber nicht von dem Vorwurfe entbinden, in meinen früheren Schriften durch die dem einseitigen Papstprincip dargebrachten Huldigungen auch zu dem jetzt grassierenden unheilvollen Wesen beigetragen zu haben'[1]). Man wird aus diesen Zeilen nicht leicht den Hauptverfasser des Janus und den Redacteur der Concilsbriefe errathen, die schwerlich Döllingers sehnlichen Wunsch nach einem ‚ruhigen, besonnenen Urtheil' bezeugen.

Der Stiftspropst bemühte sich nach Kräften, dem durch seine früheren Schriften geschaffenen Unheil zu steuern; denn das ‚einseitige Papstprincip' drohte in der allernächsten Zukunft einen glänzenden Triumph zu feiern. Friedrich bestätigte die Befürchtungen seines Lehrers betreffs des Concils. ‚Die Definition der Infallibilität kommt sicher zustande', heißt es in dem erwähnten Briefe vom 14. März, ‚daran zweifle ich nicht mehr. Dann sehe ich mich aber in die Unmöglichkeit versetzt, noch länger Kirchengeschichte zu treiben .. Was weiter zu thun sein wird, weiß ich freilich noch nicht'.

Nach der Darstellung Schultes gebürt diesem, dem Kanonisten Schulte, der Ruhm der Initiative[2]). Ihn leitete die Voraussetzung, daß eine Unterwerfung der Bischöfe, welche bisher gegen

---

[1]) Friedrich Michelis, Die katholische Reformbewegung und das vaticanische Concil. Nach der Urschrift des verewigten Professors Dr. Fr. Michelis herausgegeben von Dr. Adolph Kohut, Gießen 1887. S. 24 f.
[2]) Der Altkatholicismus 73, vgl. 68. Rheinischer Merkur 1871, 426 ff.

Digitized by Google

die Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit Schwierigkeiten erhoben hatten, undenkbar sei. ‚Innigst verehrter Herr Stiftspropst!‘ schreibt er am 7. Juli 1870 von Prag aus. ‚Die Zeit drängt, die Entscheidung steht vor der Thür . . Wir schließen uns sofort, wenn das Befürchtete zur Thatsache geworden, öffentlich unserem Episkopate an. Es gibt nun für diesen Fall eine Alternative: entweder tritt die Minorität mit Protest aus. Dann ist unsere Aufgabe, uns dem Proteste feierlich und sofort anzuschließen. Dann kommts so Gott will zur wirklichen Reform. Oder die Minorität läßt es beim *Non placet* bewenden. Hier heißt's, unsererseits den Glauben so bekunden, daß wir, da ohne die Bischöfe jetzt kaum was zu machen ist, niemanden in Zweifel lassen, um so vielleicht eine Wendung zu provocieren. Soll etwas geschehen, so muss man beginnen. Ihnen als erstem Kirchenhistoriker kommts zu; als Dogmatiker wäre Kuhn an der Reihe; als Kanonist — diese drei sind zunächst am meisten betroffen — bleibt mir, so gern ich auch einen anderen an der Spitze sähe, nichts übrig als mich dazu anzubieten. Ich habe Kuhn geschrieben, ob er am 21. Sept. nach Stuttg. kommen, und ob er einer Erklärung beitreten will, bin noch ohne Antwort. Erfolgt sie, so melde ichs sofort. Doch es ist keine Zeit zu verlieren. Lassen wir Monate verstreichen, so hat die Partei Oberwasser. Nach reifer Ueberlegung und im Einverständnisse mit hiesigen (Löwe) und Bonn lege Ich Ihnen vor:

1. einen Entwurf für den Fall des Austritts der Bischöfe mit Protest;

2. einen solchen für den Fall der Beschränkung auf das Non placet.

Diesen Entwurf sende ich zugleich nach Bonn, wo man conciliariter ihn prüfen wird‘.

Für rasches Vorgehen war auch Döllinger. Der 21. Sept. schien ihm daher ein allzu später Termin für die Zusammenkunft. Betreffs der Bischöfe glaubte er die Hoffnungen Schultes nicht theilen zu dürfen. Am 9. Juli schrieb er letzterem: ‚Gleichzeitig mit Ihrer Zuschrift kam auch eine von Reinkens in Breslau, der seinerseits einen ziemlich ausführlichen Entwurf einer Erklärung schickte; darin werden besonders die Gründe für die Un-

Digitized by Google

rechtmäßigkeit des Concils vorgeführt. Sobald sie abgeschrieben ist, schicke ich sie Ihnen[1]).

‚Der Beitritt der Tübinger ist an eine Bedingung (Austritt der Bischöfe) geknüpft, die sich wahrscheinlich nicht verwirklichen wird. Die meisten sagen: wir opponieren bis zuletzt, dann aber unterwerfen wir uns, denn ein Schisma wollen wir nicht machen. Und daß sie dies sagen, weiß zum Unglück auch die Majorität, ist also um so entschlossener nichts zu concedieren. Ich glaube, wir sollten uns viel früher, als den 21. September zu einer Besprechung vereinigen, — wenigstens Einige von uns. In Rom glaubt man — wie mir am 3. Juli geschrieben wird — daß am 17. Juli die Promulgation erfolgen werde.

‚Wahrscheinlich werden die Tübinger ihr Verhalten nach dem Wunsch und Rath Hefeles regulieren. Und was werden die Bonner thun, wenn, wie wahrscheinlich, Melchers und Eberhard zuletzt zur Majorität übergehen? So haben wir mit unberechenbaren Factoren zu calculieren.

‚Könnten wir schon bis einige Tage nach der Promulgation 50 Namen zu einer Erklärung zusammenbringen, so wäre das freilich höchst erfreulich. Aber — aber. Es wird zB. nicht möglich sein, von den Freiburgern ein Lebens- und Gesinnungszeichen zu erlangen, à en juger par le passé!'[2]).

Die Hauptstelle des von Schulte an Döllinger übermittelten Protestentwurfes ist folgende: ‚Die Unterzeichneten erklären, daß sie dem von einer großen Zahl von Bischöfen, welche den Glauben von vielen Millionen Katholiken aus Ländern bekunden, deren Christenthum zum Theile in die christliche Urzeit hinaufreicht, am . . Juli 1870 in der Basilica S. Petri zu Rom gegen das Beginnen, an die Stelle der Gesammtkirche als Organ der Unfehlbarkeit zu setzen den Papst, losgelöst von der autoritativen Mitwirkung des Episkopates, erhobenen feierlichen Protest als gläubige Katholiken sich feierlich anschließen, — daß sie an diesem hierdurch öffentlich bekannten alten christlichen Glauben festhalten werden alle Tage ihres Lebens'[3]). Die gesperrt gedruckten Stellen sind später weggelassen worden, der Schlußsatz auf Veranlassung Kuhns. Döllinger hätte eine

[1]) Der Entwurf von Reinkens steht bei Schulte aaO. 79 ff.
[2]) AaO. 78. [3]) AaO. 83 f.

Digitized by Google

andere Formel vorgezogen; aber ‚durchdrungen von der Nothwendigkeit eines gemeinschaftlichen und offenen Bekennens und Protestierens'[1]) ließ er alle sachlichen Bedenken bei Seite. Er fürchtete Zeitverlust. Nur das wunderliche Satzgefüge der eben mitgetheilten Stelle missfiel ihm. Er sprach es aus in einem Schreiben vom 13. Juli an Schulte. Der Brief ist ein Zeugnis von dem ruhelosen Eifer, den der Stiftspropst als Agitator entwickelte. Es war ein Eifer, dem selbst die rege Thätigkeit Schultes nicht vollauf zu genügen schien. Der Brief lautet: ‚Damit das, was vor allem noth thut, Einigkeit, rasch erzielt werde, setze ich ohne alle weiteren Verhandlungen meinen Namen unter Ihren Entwurf und begnüge mich, den Wunsch Ihnen zu äußern, daß die eigentliche Erklärung (anfangend mit den Worten: daß sie dem von einer großen Anzahl usw.) etwas deutlicher von Ihnen möge formuliert werden (ich meine, blos formell durch deutlichere Construction des etwas langathmigen Satzes). Ich lasse fortan Ihren Entwurf bei den Collegen circulieren, ob sie ihn auch (das heißt: einige von ihnen) unterzeichnen wollen.

‚Aber — aber! Eine Versammlung erst am 20. September, während sie in den ersten Tagen des August dringend nöthig wäre! Ich kann den Grund dieser mir unbegreiflichen Hinausschiebung nicht einmal errathen, muss mich auch, da es anderen Herren nun einmal so beliebt, darein fügen. Die Reue wird gewiss hintennach kommen! Nun freilich wir haben ja das nachahmungswürdige Beispiel der Herren Bischöfe vor uns, die auch regelmäßig mit ihren Beschlüssen und Maßregeln zu spät gekommen sind und der Gegenpartei das Terrain überlassen haben. Totus tuus'[2]).

Es ist unleugbar, Döllinger beurtheilte die Sachlage richtig. Am 18. Juli wurde die päpstliche Unfehlbarkeit definiert[3]). Die deutschen Bischöfe unterwarfen sich fast alle sogleich[4]).

---

[1]) Rheinischer Merkur 1871, 389. [2]) Schulte, Der Altkatholicismus 84. [3]) Vgl. (Hergenröther), Die päpstliche Unfehlbarkeit vor dem vaticanischen Concil, drei Artikel in Historisch-politische Blätter 66 (1870 II). [4]) Wohl die letzte stärkere Pression im Interesse des Fallibilismus wurde durch das gehässige Schriftchen La dernière heure du concile, München 1870, versucht. Nach dem Rheinischen Merkur 1870, 245 ist es zwischen dem 8. und 13. Juli veröffentlicht worden.

Digitized by Google

‚Wäre ich damals Bischof gewesen', versicherte später der Stiftspropst, ‚so würde ich nach der Rückkehr von dem vaticanischen Concil möglichst viele Kleriker und eine gewisse Zahl von Laien zu einer Diöcesansynode berufen und ihnen eröffnet haben: „Diese neue Lehre kann ich nicht annehmen; es ist nicht die Lehre der Kirche. Wenn Sie auch nicht in der Lage sind, sie anzunehmen, so können wir uns gegenseitig unterstützen. Sie werden mich vertheidigen und ich Sie". Hätte nun eine große Majorität sich zu dem Dogma bekannt, so würde er auf das bischöfliche Amt verzichtet haben. ‚Das hätten unsere Bischöfe thun können', meinte Döllinger, ‚aber sie besaßen nicht genug Charakter'[1]).

Am 21. Juli zehn Uhr Vormittags hatte die Münchener theologische Facultät eine Audienz bei Erzbischof Scherr, der vor kurzem aus Rom eingetroffen war. Zum Schlusse der Aufwartung wandte sich der Oberhirt an Döllinger, den Führer und Sprecher des Lehrkörpers, mit den Worten: ‚Wollen wir also aufs Neue für die heilige Kirche zu arbeiten anfangen'. Der Angeredete, in dem es, wie Friedrich[2]) erzählt, schon früher ‚kochte, fuhr jetzt heraus, und in seiner nur ihm eigenen scharfen Weise sagte er: „ja für die alte Kirche!" — ‚Es gibt nur Eine Kirche', entgegnete der Erzbischof, ‚keine neue und keine alte'. Döllinger sagte: ‚Man hat eine neue gemacht'. Noch an demselben Tage theilte er Schulte die bischöfliche Erklärung mit, forderte dringend eine baldige Besprechung und setzte bei: ‚Ihr Entwurf einer Erklärung muss jedenfalls modificiert werden, Reischl wird Ihnen wohl darüber schreiben'. ‚Wenn der Münchener Erzbischof', versicherte Schulte am 24. Juli in einem Briefe an Döllinger, ‚und auch noch andere zu Kreuze kriechen, so ändert das formell, aber nicht sachlich unsere Position, da m. E. wir uns zu fragen haben: ob es an der Zeit ist, frei zu erklären, daß Christi Wort und die uralte Tradition über Menschensatzung und Jesuitenwerk gehe'. Aber noch an demselben Tage (Juli 24) ‚erklärte Döllinger eine Veröffentlichung des Protestes vor der Besprechung für unklug'. Dazu kam, daß Bonn und Tübingen zurücktraten. Schulte sah

[1]) Plummer in *The Expositor* 1890 II 466 f. [2]) Tagebuch 2. Aufl. S. 408 ff. Der Berichterstatter bemerkt: ‚Zur Sicherheit meines Referats habe ich mehrere Collegen gefragt, ob ich Alles richtig aufgefasst und verzeichnet habe' (408 Anm. 1).

Digitized by Google

sich also genöthigt, ‚am 25. Juli nach München den Entschluss bekannt zu geben, die Erklärung nicht zu veröffentlichen'. Er hielt den ihm aufgezwungenen Standpunkt für verfehlt und fürchtete den Beweis dafür durch die Zukunft erbracht zu sehen[1]).

Rathsamer erschien Döllinger eine Kundgebung der Nicht-Theologen. Vornehmlich durch ihn wurde eine Erklärung angeregt und wohl auch redigiert[2]), die im Kreise der Laienprofessoren circulierte; sie gibt wesentlich *seine* Ideen wieder. Die Zusammensetzung des Concils, die neue Geschäftsordnung, welche jede wirkliche und völlig freie Debatte verhindert habe, die unbedingte Abhängigkeit der Bischöfe von der römischen Propaganda, der vom Papst ausgeübte moralische und physische Druck, schließlich, was die Hauptbeschwerde bildete, der Mangel an moralischer Einstimmigkeit, die zur Definition eines Dogma absolut erforderlich sei, aber gerade bei den wichtigsten Beschlüssen vermisst werde, verpflichteten die Unterzeichneten im Gewissen, freimüthig zu erklären, ‚dass sie die vaticanische Versammlung nicht als ein freies ökumenisches Concil anzuerkennen vermögen und ihren Beschlüssen keine Giltigkeit beilegen können, insbesondere, daß sie den Satz von der persönlichen Unfehlbarkeit des Papstes als eine in der heiligen Schrift nicht begründete, sowohl der Tradition des kirchlichen Alterthums als der Kirchengeschichte offen widersprechende neue Lehre verwerfen'[3]). Zu den vierundvierzig Münchener Docenten, welche dieses Manifest unterschrieben, gehörte auch Dr. *Prantl*, Professor der Philosophie, ein Mann, der seiner Zeit im Colleg die Aeußerung gethan hatte: ‚Ihnen allen, meine Herren, ist das Christus-Märchen hinlänglich bekannt, und ich glaube nicht, daß Einer unter Ihnen ist, welcher dasselbe noch glauben wird'. Der Stiftspropst verweigerte damals einem nassauischen Theologen das Testat, weil er auf dessen Testirbogen auch den Namen Prantls verzeichnet fand[4]).

[1]) *Schulte*, Der Altkatholicismus 92 f. [2]) Man vergleiche sie mit der Nürnberger Erklärung aaO. 14 ff. S. den Brief *Reischls* vom 1. October 1870 im *Deutschen Merkur* 1876, 155 f. Alinea 6 S. 156. [3]) Ende Juli. *Friedberg*, Sammlung der Actenstücke 1, 153. *Rolfus*, Kirchengeschichtliches 1, 293 f. *Schulte*, Der Altkatholicismus 188 f. *Kirchenlexikon* 1², 643. [4]) *Scheeben*, Das ökumenische Concil 2, 421 Anm. 1.

Digitized by Google

Döllinger drängte unaufhörlich: Eine baldige Zusammenkunft ist nöthig, ‚damit unser Schweigen und vereinzeltes Handeln der Jesuitenpartei keinen Vorschub leiste', mahnte er am 2. August[1]). Am neunten desselben Monats gingen vom königl. bayerischen Staatsministerium des Cultus elf Fragen über das Concil und seine Beschlüsse aus[2]); sie wurden den theologischen und juristischen Facultäten von München und Würzburg zur Beantwortung vorgelegt. Jeder, der diese elf Fragen liest, muss sich überzeugen, daß es sich dabei für die Behörde, die sie stellte, nicht etwa um die Erforschung der Wahrheit handelte, sondern um die ‚wissenschaftliche' Bestätigung einer Antwort, die mit den Fragen selbst schon gegeben war[3]). Sie verrathen die nächste Beziehung zu Döllinger, von dem es hieß, daß er längst schon auch Rathgeber der Cultusabtheilung im Berliner Ministerium sei. Der Plan eines Appells an die Universitäten scheiterte. Nach der Bischofsconferenz von Fulda ließ man die elf Fragen fallen und stand von der Forderung der akademischen Gutachten ab.

In hohem Grade bezeichnend ist die Thatsache, daß von demselben 9. August, dem Datum der Fragen, eine ‚Entschließung des Staatsministeriums des Innern für Kirchen- und Schulangelegenheiten an den hochwürdigsten Herrn Erzbischof von München-Freising und die übrigen Bischöfe Bayerns' datiert ist, worin für die vaticanischen Beschlüsse das königliche Placet eingeschärft und von Lutz ‚den hochwürdigsten Herren Erzbischöfen und Bischöfen neuerdings in Erinnerung gebracht wird, daß die Verkündigung und Vollziehung der bisher ergangenen Concilsbeschlüsse und auch der einfache Abdruck derselben in den oberhirtlichen Verordnungsblättern als den officiellen Organen der geistlichen Obrigkeit ohne vorgängige Erfüllung der von der Staatsverfassung diesfalls geforderten Voraussetzungen nicht stattfinden dürfe'[4]).

---

[1]) Schulte, Der Altkatholicismus 97. [2]) Sie stehen im Katholik 50 (1870 II) 379 f. und *Acta et decreta* 7, 1728 f. [3]) Gründlich beantwortet wurden die elf Fragen von Hergenröther im Katholik 51 (1871 I) 129 ff. [4]) Actenstücke des Ordinariats des Erzbisthums München und Freising betreffend das allgemeine vaticanische Concil 144 f. Hier auch die weitere Correspondenz zwischen dem Erzbischof von München-Freising und Lutz.

Digitized by Google

Endlich kam die von Döllinger lang ersehnte Besprechung zustande. Während die Erklärung, welche am 14. August in Königswinter unweit Bonn entworfen wurde, ‚die allgemeine Form werden sollte, unter der alle urtheilsfähigen Katholiken Deutschlands, insoweit sie sich von der Ungiltigkeit der formell conciliarischen Feststellungen überzeugt haben, ihren pflichtschuldigen Protest ausdrücken können', galt das Nürnberger Document als ‚der besonders motivierte Protest der Theologie'[1]). Den Convent in Nürnberg hatte Döllinger einberufen: er fand am 25. August statt, wobei ‚auch der Umstand bestimmend war, daß der Erzbischof Melchers von Köln die deutschen Bischöfe auf den 30. August nach Fulda eingeladen hatte'. Die als active Mitglieder in Nürnberg erschienenen elf Geistlichen und zwei Laien nahmen mit Stimmeneinhelligkeit die ‚wesentlich von Döllinger redigierte Erklärung' an[2]). Sie enthält bis etwa auf den Schluss nichts neues, es sind immer dieselben Beschwerden, wie sie kürzer gefasst schon in dem Protest der Münchener Laienprofessoren von Ende Juli vorgetragen wurden. Für die Verwerfung der vaticanischen Decrete als neuer von der Kirche niemals anerkannter Lehren wird nach früherem Vorgang[3]) auch hier der mit feststehenden Thatsachen der Geschichte unvereinbare Irrthum angerufen, es sei ein ‚völlig neuer Satz, daß als göttlich geoffenbarte Lehre eine Meinung erklärt werden könne, deren Gegentheil bis dahin frei gelehrt und in vielen Diöcesen geglaubt wurde'. Der Epilog, ein wertvoller Beitrag zur Ketzergeschichte, lautet: ‚Angesichts der Verwirrung[4]), welche durch diese neue Lehre in der Kirche jetzt schon eingetreten ist und sich in der Zukunft voraussichtlich noch steigern wird, setzen wir in jene Bischöfe, welche diesen Lehren entgegengetreten sind und durch ihre Haltung auf der Versammlung den Dank der

---

[1]) Rolfus, Kirchengeschichtliches 1, 303 ff. Schulte, aaO. 97 ff. [2]) Schulte, aaO. 14. Stenographischer Bericht über die Verhandlungen des Katholiken-Congresses abgehalten vom 22. bis 24. September 1871 in München. Mit einer historischen Einleitung und Beilagen. München 1871 S. IV ff. *Acta et decreta* 7, 1731 f. Katholik 50 (1870 II) 370 ff. Das Oekumenische Concil. Stimmen aus Maria-Laach 11, 28 ff. [3]) Vgl. ob. S. 597. [4]) Die Verwirrung war hauptsächlich durch die Agitation Döllingers entstanden, gegen dessen Wühlereien sich mehrere deutsche Bischöfe schon lange vor dem 18. Juli mit aller Entschiedenheit erklärt hatten. Vgl. oben S. 603 ff.

Digitized by Google

katholischen Welt verdient haben, das Vertrauen und richten zugleich an sie die Bitte, daß sie in gerechter Würdigung der Noth der Kirche und der Bedrängnis der Gewissen auf das baldige Zustandekommen eines wahren, freien und daher nicht in Italien, sondern diesseits der Alpen abzuhaltenden ökumenischen Concils mit den ihnen zu Gebote stehenden Mitteln hinwirken mögen'[1]).

‚Man kam überein, die Erklärung drucken zu lassen und durch einzelne Mitglieder die gedruckten Exemplare behufs der Unterzeichnung zu verbreiten. Der Krieg, welcher die öffentliche Aufmerksamkeit in erster Reihe in Anspruch nahm und die Universitätsferien waren ein Hindernis zu raschem und gemeinsamem Vorgehen. Noch mehr aber wirkte, nachdem die Erklärung durch die Presse bekannt geworden' — von wem sie mitgetheilt worden ist, hat Schulte nicht erfahren — ‚die Wuth, mit welcher die gesammte

---

[1]) Der Protestant Karl Hase urtheilt über die Freiheit des vaticanischen Concils so: ‚Die Rechtsform zur Verwerfung des Vaticanischen Dogma erschien am sichersten auf dem Grunde, daß die Versammlung in der Peterskirche kein freies ökumenisches Concil gewesen sei. Wir haben die Tüchtigkeit seiner Zusammensetzung und die Freiheit seiner Verhandlungen auch nicht rühmen können: einen Nichtigkeitsgrund konnten wir darin nicht entdecken; auch hat die Opposition selbst bis zum 16. Juli an den Verhandlungen theilgenommen, also das Concil, wie es angesagt war, als ökumenisch anerkannt. Wenn sie davonging vor der entscheidenden Abstimmung, so gehört ja nach hergebrachter katholischer Rechtsanschauung zu einem ökumenischen Concil nur, daß alle Bischöfe geladen werden, nicht daß alle kommen und mitstimmen, auch ist immer noch eine so große Zahl geblieben, wie manche ökumenische Synode in ihrem ganzen Verlaufe nicht gezählt hat; daher um aufrichtig zu sein, nicht wegen formeller Mängel des Concils ist sein Dogma für ungiltig zu halten, sondern wegen der Unchristlichkeit des Dogma das Concil' (Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche, 4. Aufl. S. 198). Aehnlich Theodor Frommann, dem es ‚geboten scheint, bei Zeiten Verwahrung einzulegen gegen die einseitige und künstliche Auffassung der Kirchengeschichte, zu der, meines Erachtens, gerade die altkatholischen Koryphäen, namentlich ein Döllinger und ein Schulte, eine gefährliche abschüssige Bahn eröffnet haben' (Geschichte und Kritik des Vaticanischen Concils, Vorrede XIII). Zarnckes Literarisches Centralblatt 1873 S. 293 ff. beeilte sich, den armen Lic. theol. und Privatdocenten an der Universität Berlin auf das ‚Unpolitische seines naiven Auftretens' hinzuweisen. Im Jahrgang 1872 S. 825 ff. desselben Blattes war Hinschius wegen desselben Vergehens abgewandelt und verurtheilt worden. Vgl. Deutscher Merkur 1873, 87 f.

Digitized by Google

ultramontane Presse über sie herfiel, auf die Zaghaftigkeit vieler Theologen; dazu gesellte sich das Vorgehen des Erzbischofs Melchers gegen die Bonner Professoren'[1]).

‚Eben sehe ich', schrieb Döllinger unterm 10. September an Schulte, ‚daß auch der Bischof von Trier abgefallen ist, und der von Breslau nur zu klagen und ad misericordiam zu appellieren weiß. Und die Fuldaer drohen mit einem Hirtenbriefe, in welchem die salbungsreichen Phrasen den Moder der Feigheit und Gesinnungslosigkeit zudecken sollen. Wir müssen unseren Weg gehen, wenn auch die Bischöfe uns im Stiche lassen oder uns anfeinden'[2]). Der Fuldaer Hirtenbrief[3]) erschien noch im Laufe des Monats September. Er war ein ‚mächtiges Kampfmittel zur Einschüchterung. So unterblieb die maßgebende Veröffentlichung der [Nürnberger] Erklärung mit den Unterschriften'[4]).

Nach Schulte war es Reischl, der die Nichtveröffentlichung betrieb. ‚Er meinte stets, man solle auf mehr Unterschriften warten'. Am 20. September schrieb Reischl an Reinkens: ‚Im Auftrage des H. Reichsrathes p. von Döllinger melde ich wie folgt: Während des sehr allmählichen Eintreffens von Unterschriften zu der Nürnberger Erklärung (— im Ganzen 32 —) ist in der Sachlage wesentliche Veränderung eingetreten. In gewisser Voraussicht verhängnisvoller Folgen für Personen wie für ganze wissenschaftliche Institute ist nach eingehendster Erwägung hier der Beschluss gefasst worden, jene Publication zu unterlassen, dafür aber eine motivierte, auf das neue Fuldaer Pastoralschreiben eingehende, in der Form von Fragen und Vorstellungen gehaltene Denkschrift alsbald vorzubereiten und dieselbe zu gemeinsamer Kundgebung zur Vorlage mitzutheilen'. Am 22. September eröffnete Reischl: ‚Den Entwurf [dieser Fragen] wird Döllinger den T. Mitgliedern der Nürnberger Conferenz und den Facultäten Deutschlands mittheilen, um eine Gesammt-Urkunde zu erzielen'. Schulte war ungehalten über Reischls Rath. Von den verheißenen ‚Fragen und Vorstellungen' aber hat er nie etwas gesehen[5]). Es war die Idee eines nochmaligen Versuches, wie

---

[1]) Schulte, Der Altkatholicismus 97 f. [2]) AaO. 103. [3]) Datiert Ende August. *Acta et decreta* 7, 1733 ff. [4]) AaO. 98. [5]) AaO. 104 f. Einen Brief Reischls vom 1. October an einen ungenannten Collegen und Gesinnungsgenossen s. im Deutschen Merkur 1876, 355 f.

Digitized by Google

er in ähnlicher Weise bereits am 9. August geplant, aber mißglückt war[1]).

Infolge der Erklärung, welche Döllinger in der Allgemeinen Zeitung vom 21. Januar 1870 gegen die Infallibilitätsadresse veröffentlicht hatte, waren mehrere deutsche Bischöfe gegen den Chorführer der anticonciliaren Bewegung aufgetreten. Döllinger suchte damals glauben zu machen, daß er im ‚Wesen der Frage' mit seinem Oberhirten die gleiche Ansicht theile. Erzbischof Gregorius von München-Freising sprach darauf den eigenen Standpunkt mit einer Klarheit aus, daß der Stiftspropst ‚als ein untergeordnetes Glied' des Klerus, wie er sich selbst nannte, über die Forderungen seiner Pflicht keinen Zweifel haben konnte[2]). Aber trotz des Einspruchs, den der Erzbischof gegen sein Auftreten erhob, setzte Döllinger die seit Jahren bald mit unverhohlenem Ingrimm bald mit dem Schein wissenschaftlicher Ruhe und katholischer Gesinnung geführte Agitation fort. Das Concil, die feierlichste Vertretung der Gesammtkirche, hatte gesprochen. Für Döllinger galt es, eine starke Opposition zu schaffen.

Erzbischof Gregorius gieng mit Schonung zu Werke. Der Fuldaer Hirtenbrief, den auch er und zwar an erster Stelle unterschrieben hatte, war bestimmt, die Gläubigen aufzuklären über die Vorurtheile und Einwendungen gegen das Concil und seine Beschlüsse. Der Erzbischof glaubte damit seiner Aufgabe noch nicht vollkommen entsprochen zu haben. Die Betheiligung mehrerer Professoren der theologischen Facultät Münchens an den romfeindlichen Unternehmungen der letzten Zeit war notorisch; das Aergernis für die Studentenschaft und für das Volk durfte nicht fortbestehen. Daher richtete der Oberhirt am 20. October 1870 ein Schreiben[3]) an die theologische Facultät mit dem Ansuchen um eine bestimmte Aeußerung über die vaticanischen Decrete. Es beginnt mit den Worten: ‚Nur dem Gebote meiner bischöflichen Amtspflicht folge ich, wenn ich gegenwärtige Zuschrift an die theologische Facultät der Ludwigs-Maximilians-

[1]) Vgl. ob. S. 620. Ueber das hämische ‚Sendschreiben an einen deutschen Bischof des Vaticanischen Concils von Lord Acton' (Nördlingen 1870 September), das, wie Bischof Ketteler sagt, nach Form und Inhalt mehr Döllingers als Actons Werk ist, vgl. Katholik 50 (1870 II) 435 ff. [2]) Vgl. ob. S. 603 f. [3]) Actenstücke des . . Erzbisthums München und Freising 46 ff., abgedruckt in Briefe und Erklärungen 58 ff.

Digitized by Google

Universität richte, um, soviel an mir liegt; die ängstigenden Zweifel und die bange Unruhe zu beseitigen, welche in weitesten Kreisen bezüglich der Stellung herrschen, die die genannte theologische Facultät zu dem allgemeinen Vaticanischen Concile und dessen bisherigen Beschlüssen einzunehmen gedenkt. Wodurch diese Zweifel und diese Unruhe entstanden sind, dies auseinander zu setzen ist auf der einen Seite nicht nöthig, weil die hierauf bezüglichen Vorgänge ja allenthalben bekannt und darum gewiss auch der theologischen Facultät selbst nicht verborgen sind; auf der anderen Seite aber wäre es für mich, der ich von Anbeginn meiner bischöflichen Amtsführung bis hieher dieser ehrwürdigen Körperschaft mit besonderer Verehrung, Wertschätzung und Liebe zugethan war, wie dies ihr selbst bekannt ist, allzu schmerzlich.

‚Indem ich also Vergangenes gerne auf sich beruhen lasse, darf ich es aber von jetzt an nicht mehr zugeben, daß über den dogmatischen Standpunkt auch nur eines ihrer Mitglieder ein begründeter Zweifel obwalte.

‚Darum bitte ich Sie, hochwürdige Herren', heißt es später, ‚voll der väterlichen Liebe, daß Sie unter Anrufung des göttlichen Beistandes in gemeinsamer Berathung Ihre Pflichten gegenüber den Aussprüchen des allgemeinen Vaticanischen Concils erwägen und sich einhellig mir gegenüber klar und deutlich aussprechen möchten, wie Sie denselben gerecht werden wollen'. Zum Schluss sagt der Erzbischof: ‚Mögen Sie mich darum vor einem Schmerze bewahren, der unbedingt der größte während meiner bisherigen bischöflichen Amtsführung sein würde, nämlich gegen Sie den Ernst meiner oberhirtlichen Amtspflicht in Anwendung bringen zu müssen'.

Jetzt hieng alles einzig und allein ab von Döllinger. Hätte er sich ein Herz gefasst, der Situation Herr zu werden, die Bewegung wäre sofort gelähmt worden. Aber Döllinger war schon zu tief verstrickt in die Interessen der Opposition; er war viel zu unselbständig[1]), als daß er es über sich gebracht hätte, durch einen

[1]) Vgl. ob. S. 447 Anm. 1. ‚In dem bekannten Streite zwischen den zwei Pariser Organen „Correspondant" und „Univers" waren die französischen Freunde Döllingers in beide Lager vertheilt; erhielt er am Montag einen Brief von Rio, so war er ganz Rio, kam am Mittwoch ein

Digitized by Google

mannhaften Entschluss die Fesseln zu sprengen, welche ihm der Ehrgeiz und Freunde geschmiedet hatten, die ihn jetzt beherrschten. Als ihm einstens La Mennais in München mittheilte, daß einige von diesem in der Zeitschrift L'Avenir vertretene Lehren durch Papst Gregor XVI verurtheilt worden seien, und im Beisein anderer um Auskunft bat, was er thun solle, antwortete Döllinger kurz: ‚Was anders als sich unterwerfen?'[1]) Der Büchergelehrte war immer wie seine jeweilige Umgebung. Damals verkehrte er im Kreise katholischer Größen. Seitdem hatte sich vieles geändert.

Döllinger unterzeichnete das Antwortschreiben[2]) von sieben Mitgliedern der theologischen Facultät an den Erzbischof nicht; zu denen, welche sich jetzt unterwarfen, gehörte auch Reischl. Der Stiftspropst war mit dem Urtheil über diejenigen, welche wie Reischl seine Hoffnungen täuschten, rasch bei der Hand. Vom Fuldaer Hirtenbriefe, den er am 10. September noch nicht kannte, sprach er schon im voraus mit dem Ausdrucke tiefster Verachtung: in ihm würden die deutschen Bischöfe durch salbungsreiche Phrasen den Moder ihrer Feigheit und Gesinnungslosigkeit zudecken wollen[3]). Mit dem Brandmal der Feigheit und Gesinnungslosigkeit zeichnen Döllinger und alle, die wie er an ihrem Glauben Schiffbruch gelitten haben, jeden, auf den sie einmal rechneten, der indes später ihre Aussichten vereitelte. Feig und gesinnungslos soll der sein, welcher von seiner Freiheit erlaubten Gebrauch gemacht oder auch gefehlt, vielleicht sehr schwer gefehlt hat, aber nach der Erkenntnis seines Irrthums so viel Kraft über sich gewann, daß er auch vor der Welt die Schuld eingestand und sühnte. Würde wohl Döllinger einen Menschen feig und gesinnungslos gescholten haben, der heute noch gläubig war und morgen in sein

---

Brief von Montalembert, so war er ganz Montalembert . . Er ist stets geschoben worden von der Zeit, ihren Umständen, ihren Leuten'. Jörg in den Historisch-politischen Blättern 105 (1890 I) 238 f.

[1]) Die Belege für diese und andere Mittheilungen, die hier benützt werden, habe ich in Händen. [2]) Ueber die Verhandlungen im Schoße der Facultät vgl. die Nachricht der Allg. Zeitung bei Friedberg, Sammlung der Actenstücke 1, 168 Die Antwort der sieben Facultätsmitglieder s. Actenstücke des . . Erzbisthums München 48 ff. (dat. 1870 November 29) und Friedberg aaO. 168 ff. [3]) Vgl. ob. S. 623; s. Alfred Plummer in *The Expositor* 1890 I 271 f.

Digitized by Google

Lager übergieng? Gewiſs nicht. Es wäre eine Mannesthat geweſen. Alſo der bloße Geſinnungswechſel verdient jenen harten Vorwurf nicht. Was alſo macht feig und geſinnungslos in den Augen Döllingers, Schultes uſf? Antwort: Nicht das Aufgeben früherer Anſichten, die man als ſchief und verderblich erkannt hat, ſondern die Losſagung von der Partei, der eine Kriſis drohte. Ihre Führer ſuchen um jeden Preis zu retten, was zu retten war. Ihnen wäre wohl auch der Feigſte noch recht, der aus Furcht vor dem Bannſpruch der ‚Geſinnungstüchtigen' beſſerer Erkenntnis ſich verſchloſs und das Häuflein der ‚Unwiderleglichen' verſtärken half.

Aber ‚es iſt dem Menſchen natürlich, geringſchätzig zu behandeln, was ihm verloren gegangen, und es iſt ihm ebenſo leicht, die Augen des Geiſtes zu ſchließen als die des Körpers', ſagte Döllinger im Jahre 1863[1]). Der katholiſche Glaube iſt es, der ihm ſchon vor dem Jahre 1870 verloren gegangen, und den er jetzt in den Herzen derer verfolgt, die ſo glücklich waren, ihn zu retten oder wieder zu gewinnen. Daß er ihn verloren, daß er längſt vor dem Vaticanum katholiſche Dogmen bekämpft hat, muſste er wiſſen. Trotzdem ſpielte er ſich in jenen Schriften, die mit ſeinem Namen erſchienen, als gläubigen Katholiken auf, dem alles daran gelegen, eine achtzehnhundertjährige Tradition rein und unverfälſcht zu behaupten. Döllinger hatte ſeit Jahren einen entehrenden Rollenwechſel getrieben, wie die bisherige Darſtellung beweist, und er wird ihn noch weiter treiben. In jeder neuen Erklärung, die er abgegeben, finden ſich nicht nur die gröbſten Verſtöße gegen Geſchichte und Theologie, ſondern, wie ſich gezeigt hat, auch die grellſten Widerſprüche gegen faſt jede frühere literariſche Auslaſſung aus ſeiner Feder. Wo alſo iſt der Hiſtoriker berechtigt, von dem ‚Moder der Feigheit und Geſinnungsloſigkeit' zu reden und von ‚ſalbungsreichen Phraſen, die dieſen Moder zudecken' ſollen?

In den December des Jahres 1870 fällt die bekannte Mappenangelegenheit, welche nicht nur den Ruf Döllingers als Profeſſors bei ſeinen Zuhörern ſchwer ſchädigte, ſondern auch in den weiteſten Kreiſen Verwunderung und Erſtaunen hervorrief. Es liegt hierüber ein authentiſcher Bericht[2]) von

[1]) Vgl. ob. S. 579. [2]) ‚Faſt durchweg wortgetreu' ſteht er in der Allg. Zeitung 1871 April 14, außerord. Beilage S. 1818 f. Den von

Digitized by Google

Professor Dr. Thalhofer, damaligem Director des Münchener Georgianums, vor. ‚Um die Mitte des Monats December 1870 — schreibt Thalhofer — kam der Generalpräfect meiner Alumnen zu mir und theilte mir mit, daß unter den Alumnen eine große Aufregung und Verstimmung gegen Herrn Dr. v. Döllinger herrsche wegen eines Vorfalls, bezüglich dessen er mich in Kenntnis setzen müsse, um geeignete Verhaltungsmaßregeln für die Alumnen zu empfangen. Herr v. Döllinger habe nach seiner letzten Vorlesung auf einem Gang der Universität seine Vorlese-Mappe verloren, ein Jurist habe sie gefunden und in der Meinung, sie werde einem Theologie-Candidaten gehören, dieselbe einem Alumnus des Georgianums übergeben, der ihm zufällig begegnete. Ob der betreffende Alumnus sofort oder erst nach angestellter Untersuchung des Inhalts erkannte, daß die Mappe dem Herrn von Döllinger gehöre, erfuhr ich nicht; mir wurde von dem Generalpräfecten nur berichtet, daß in der Mappe sich lediglich Druckbogen aus der Kirchengeschichte des protestantischen Theologie-Professors Kurtz[1]) befanden, und daß eine Vergleichung derselben mit den nachgeschriebenen Collegienheften zu dem Ergebnis führte: Herr Stiftspropst von Döllinger habe in seinen Vorlesungen schon längere Zeit her mitunter wortgetreu nach Kurtz vorgetragen. Durch diese Entdeckung, so wurde mir weiter berichtet, sei der große Respect, welchen die Alumnen bisher vor Döllinger gehabt wie mit einem Schlag vernichtet worden, und es sei unter seinen Zuhörern aus dem Seminar schon die Rede davon gewesen, daß man die Mappe am nächsten Tag im Hörsaal in auffallender demonstrativer Weise zurückgeben wolle. Ich meinerseits erklärte dem Präfecten: ich müsse es entschieden missbilligen, und es sei indiscret gewesen, daß man die Mappe, nachdem man sie einmal als dem Herrn Dr. v. Döllinger gehörig erkannt hatte, nicht sofort und ohne weitere Untersuchung ihres Inhalts an ihn habe zurückgelangen lassen, und beauftragte ihn, dafür zu sorgen, daß die Mappe ohne alles Aufsehen zurückgegeben und zwar noch vor der nächsten Vorlesung in die Wohnung v. Döllingers gebracht werde‘. Im weiteren Verlaufe des Berichtes meldet Thalhofer auf Grund einstimmiger

---

dem Parteiorgan weggelassenen Schluss s. in Salzburger Kirchenblatt 1871 April 27 S. 132.

[1]) Eines enragierten Lutheraners und Feindes der katholischen Kirche.

Digitized by Google

Versicherungen der von ihm befragten verständigsten und ruhigsten Alumnen, daß Döllinger sich ‚in seinen Vorlesungen ungewöhnlich scharf und bitter — viel schärfer, als zB. noch im Vorjahre — über Päpste, Concilien, Dogmenbildung usw. äußere, und daß die Zuhörer einen festen Glauben an die Göttlichkeit der Kirche haben müssen, wenn sie in diesen Vorlesungen ungefährdet durchkommen wollen . . So schrieb ich denn am 5. Februar an Herrn v. Döllinger und theilte ihm ganz offen alles mit, was ich im Bisherigen dargelegt habe. Schließlich bat ich ihn dringend: „er möge doch in seinen Vorlesungen alles bei Seite lassen, was auf junge Männer, deren Glaube ohnedies schon genug Versuchungen ausgesetzt zu sein pflege, einen schlimmen Einfluß übe, ihnen Aergernis geben, sie in ihrem Glauben an die Göttlichkeit der Kirche erschüttern könnte“ . . Die Wirkung meines Briefes war, daß Herr Dr v. Döllinger von der nächsten Vorlesung an sichtlich sich mäßigte und seinen früheren, maßvollen Ton wieder einhielt. Wie lange und in welchem Umfang solches Maßhalten geschah, weiß ich nicht, da ich mich nicht speciell erkundigte, und neue Klagen nicht mehr an mich gebracht wurden. Dies der wahre Sachverhalt bezüglich der Mappenangelegenheit, soweit ich von ihm Kenntnis habe‘.

Die Stellung Döllingers mußte in der nächsten Zukunft vollständig aufgeklärt werden. Bereits hatte am 4. Januar[1])

[1]) In dem Historischen Taschenbuch 1871, 257 ff. veröffentlichte Döllinger die Abhandlung: ‚Der Weissagungsglaube und das Prophetenthum in der christlichen Zeit‘, abgedruckt in Kleinere Schriften 451—557. Nach Janus 272 wurde Thomas von Aquin auch für die ‚über Buhlschaft zwischen Menschen und Dämonen und Incubuskinder ausgesponnene Theorie Meister und Orakel‘; nach dem erwähnten Artikel hat der heilige Thomas diesen ‚finstern Wahn zum theologischen Dogma erhoben‘ (Kleinere Schriften 468). ‚Inbezug auf die Darstellung des Joachimitischen Systems ist Döllingers Darstellung [aaO. 514—533] die schlechteste Arbeit, die in neuerer Zeit geliefert worden ist. Fürs erste ist bis auf ein paar Stellen alles nur den selbst von Döllinger anerkannten unechten Werken Joachims entnommen. Und dann ist der betreffende Abschnitt lediglich Plagiat. Döllinger stoppelte nur nach gelinder Umarbeitung Sätze aus Friederich (Candidat der protestantischen Theologie), Kritische Untersuchung der dem Abt Joachim von Floris zugeschriebenen Commentare Jesajas und Jeremias, in der Ztsch. f. wissensch. Theologie (Jena 1859) S. 349—363; 449—514, zusammen. Ich will die

Digitized by Google

die kirchliche Behörde die nöthigen Schritte gethan. An diesem Tage wandte sich Erzbischof Gregorius an den Stiftspropst. ‚Mit dem größten Schmerze habe ich unter den Mitgliedern der hiesigen theologischen Facultät, welche am 29. November v. J. meine auch Ew. Hochwürden wohl bekannte Zuschrift vom 20. October v. J. in befriedigender Weise beantworteten, den Namen des ehrwürdigen Seniors dieser Facultät vermisst . . So sehe ich mich denn jetzt nach langem Zögern, dessen Bedeutsamkeit Ew. Hochwürden selbst zu würdigen wissen werden, endlich genöthigt, Sie zu einer offenen Aussprache hierüber zu veranlassen und aufzufordern.

‚Wohl kann ich ahnen, was Ihnen eine unumwundene Kundgebung über Ihren Standpunkt zur fraglichen Angelegenheit so sehr erschwert. Ihre ruhmreiche Vergangenheit . . sträubt sich mit Macht gegen einen Bruch mit der Kirche, der Ihr ganzes bisheriges Leben gehörte. Auf der anderen Seite scheinen Sie jener Richtung, welche die bekannten Agitationen gegen das Concil in Deutschland vor und während der Berathungen desselben in Scene setzte und dabei stets, ob mit Recht oder Unrecht, sich auf Ihren Namen stützte, derartige Zugeständnisse gemacht zu haben, daß es Ihnen nunmehr schweren Kampf kostet, sich von derselben loszusagen . . Ich bitte und beschwöre Sie, hören Sie auf, dazu zu helfen, daß die Einigkeit und Einmüthigkeit unter den Gliedern der Einen Kirche noch länger Schaden leide und lösen Sie in heroischem Entschlusse durch ein offenes kirchliches Bekenntnis den Bann, der bis zur Stunde noch manchen ehrlichen Katholiken fesselt. Noch ist es mir unmöglich zu glauben, daß Sie, statt meinem oberhirtlichen Herzen diese Freude zu bereiten, die oberhirtliche Gewalt herausfordern werden, die aber ganz gewiss ihre unveräußerlichen Rechte üben muss und üben wird, wenn die hoffnungsvolle Geduld sich endlich sollte getäuscht sehen müssen'[1]).

Weder die liebevolle Bitte noch das ernste Schlusswort im Schreiben des Erzbischofs hatte die gehoffte Wirkung. Döllinger wusste genau,

---

Seitenzahlen Friederichs, wie sie bei Döllinger am Rande stehen sollten, citieren. S. 466 458 461 465 f, 473 481 ff. 484 497 496 f. 504 f. 463 497. Nur etliche Sätze sind nicht aus Friederich. Warum hat Döllinger es nicht für gut gehalten, seine Quelle zu nennen?' Denifle im Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 1 (1885) 51 Anm. 1.

[1]) Actenstücke des . . Erzbisthums München und Freising 95 f., abgedruckt in Briefe und Erklärungen 62 ff.

Digitized by Google

in welcher Weise er der an ihn ergangenen Aufforderung entsprechen werde. Für ihn bedurfte es keiner Ueberlegung mehr. Trotzdem schob er die Antwort auf. Nach vierthalb Wochen wird er sie geben und die Verspätung begründen mit seiner Gewissenhaftigkeit und mit der Pflicht eines erneuten Studiums der großen Frage. Er wird wiederholt eine Verlängerung der Frist nachsuchen und erhalten, aber inzwischen den unzweideutigsten Beweis liefern, daß es ihm bei all diesen Betheuerungen nicht ernst war. Seine Correspondenz mit dem Erzbischof ist ein schmählicher Handel. Reusch hat dies jedem Zweifel entrückt dadurch, daß er drei anonyme Zeitungsartikel, welche ebendiese Correspondenz begleiteten, unter Döllingers Namen herausgab. Sie hatten vor allem den Zweck, den Leser von der Staatsgefährlichkeit, im besonderen von dem Widerspruch der päpstlichen Unfehlbarkeit mit der bayerischen Verfassung und Gesetzgebung zu überzeugen.

Der erste dieser Artikel ist vom 20. Januar 1871. Er erschien in der Allgemeinen Zeitung unter dem Titel: ‚Zur Unfehlbarkeitsliteratur'[1]) und bespricht die Schrift von Schulte, Die Macht der römischen Päpste über Fürsten, Länder, Völker, Individuen nach ihren Lehren und Handlungen zur Würdigung ihrer Unfehlbarkeit beleuchtet, Prag 1871. Döllinger fand, daß Schultes Ansichten die seinigen waren. Denn ‚alles das, was bereits, mehr summarisch im „Janus", dann aber eingehender in der Streitschrift Hubers gegen Hergenröthers „Antijanus" über die Prätensionen des Papstthums gegenüber der weltlichen Staatscultur vorgebracht wurde, erhält durch Schulte eine neue Bestätigung und weitere Ausführung'. Mit anderen Worten: Schultes Broschüre liefert Janusideen, die den Recensenten naturgemäß sehr anheimeln mußten. Die Anerkennung und die Empfehlung der Freundesarbeit war also nur eine Propaganda der eigenen Irrthümer und bewies, daß Döllinger jeden Augenblick bereit war, bei schicklichem Anlaß frühere Sätze von neuem zu vertreten, mochte er sie unterdessen auch durch spätere Erklärungen umgewandelt und ins Gegentheil verkehrt haben. Wie aus Janus, so ‚geht auch aus Schultes Mittheilungen hervor, daß die Päpste die weltliche Gewalt auf teuf-

[1]) Kleinere Schriften 421 ff.

Digitized by Google

lischen Ursprung zurückführten[1]) und deshalb die Nothwendigkeit der unbedingten Unterwerfung derselben unter ihre Machtherrlichkeit behaupteten' uff. Da ‚der gelehrte Kanonist Schulte, bisher als ein eifriger Vorkämpfer für die Interessen der katholischen Kirche bekannt und darum als ein Führer der katholischen Bewegung in Deutschland hochgefeiert, für alle seine Angaben die Belege gibt, da seine aufrichtige Ergebenheit für die katholische Kirche und das Papstthum den Vorwurf einer böswilligen Auffassung und Verdrehung päpstlicher Constitutionen und Handlungen nicht im entferntesten aufkommen läßt, so wird die Schrift wohl allen, welche sich nicht absichtlich verblenden wollen, die Augen über die staats- und kirchengefährlichen Folgen des neuen Glaubenssatzes öffnen müssen'.

Es mag an dieser Stelle noch einmal an das Wort Döllingers vom Jahre 1861 erinnert werden: ‚Außerhalb der katholischen Kirche ist es fast zum Sprachgebrauch geworden, die päpstliche Gewalt als eine schrankenlose, absolutistische zu bezeichnen, die kein Gesetz über sich anerkenne. Man redet häufig von römischer Omnipotenz, von einem wenigstens nicht aufgegebenen Anspruch auf Universalherrschaft . . Alle diese Vorstellungen und Anklagen sind unwahr und ungerecht'[2]). Jetzt stimmt Döllinger in den Chor der Kirchenfeinde kräftig ein. Wenn er es nicht thun würde, versichert er anderswo, wäre seine ganze siebenundvierzigjährige Lehrthätigkeit eine Lüge, — und hier versichert er mit Schulte, daß er bisher in einer tiefen Täuschung gelebt habe[3]). Nicht die Liebe zur Wahrheit, nicht die

[1]) Vgl. die erste Abhandlung im vorigen Heft dieser Zeitsch. S. 478. [2]) Kirche und Kirchen 38. [3]) Kleinere Schriften 422. Eine Prüfung der Schulteschen Schrift auf ihren wahren Gehalt gaben Scheeben in den Periodischen Blättern und in dem Separatdruck: Schulte und Döllinger gegen das Concil. Kritische Beleuchtung der Schulteschen Broschüre über die Macht der Päpste und der jüngsten Erklärung Döllingers. Regensburg 1871, Feßler, Die wahre und die falsche Unfehlbarkeit der Päpste. Zur Abwehr gegen Herrn Prof. Dr. Schulte. 3. Aufl. Wien 1871, Hergenröther, Eine Erstlingsfrucht der Nürnberger Conferenz, im Archiv für kath. KR 25 (1871 I) CXVII ff. Vering erwähnt ebd. CLXIV die zweite sehr vermehrte Auflage der Schulteschen Broschüre und nennt sie das ‚Monströseste auf dem Felde antikirchlicher Rabulistik'.

Digitized by Google

Wissenschaft, wohl aber der Hochdruck anderer Mächte ist imstande, derartige Paralogismen in ein Gehirn zusammen zu zwängen.

Die Ergebnisse jener früheren Studien Döllingers fanden eine ausgiebige Verwertung in dem Hirtenbrief des Münchener Erzbischofs vom 5. Januar 1871[1]). Zur Beleuchtung und zum Beweis der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit werden hier sehr häufig citiert Döllingers Kirchengeschichte, Christenthum und Kirche, Kirche und Kirchen[2]). Der Stiftspropst war empört. Am 22. Januar erschien in der Allgemeinen Zeitung eine äußerst abfällige anonyme Kritik[3]) des Pastoralschreibens. So weit war es mit dem Manne, der die Welt so pathetisch und so gern auf seinen katholischen Ruf hinwies, gekommen, daß er das Hirtenwort seines eigenen Erzbischofs in der unehrerbietigsten Weise angriff.

Nach Döllinger ist der Hirtenbrief ein trügerisches Machwerk, das den Laien einen ‚Haupttheil des neuen Papstdogmas' verhüllen soll; der Kritiker meint die ‚Entscheidung, wonach die bischöfliche Gewalt und Würde in ihrer altkirchlichen Bedeutung eigentlich vernichtet wird'. Für die Unfehlbarkeit aber werde eine ‚Kette von Zeugnissen' angeführt, welche ‚sich zerbröckelt in den Händen des Zugreifenden. Die Stellen sind theils erdichtet, theils falsch übersetzt, theils verstümmelt und dadurch entstellt, theils entbehren sie aller Beweiskraft. Es scheint, daß der Herr Erzbischof sein theologisches Vertrauen einem Manne geschenkt hat, der ihn schlecht bediente und grobe Verstöße entweder aus Unkenntnis oder aus Befangenheit oder aus einem anderen Grunde sich zu Schulden kommen ließ'. Nach einem Hinweis auf die Broschüre von Schulte, eines Gelehrten von ‚notorisch untadelhafter katholischer Gesinnung', der ‚die Evidenz der Sache so vollständig nachgewiesen', schließt die giftige Polemik mit der Wendung: ‚Unser Hirtenschreiben ist

---

[1]) Actenstücke des .. Erzbisthums München 61 ff. [2]) Auch Friedrichs Kirchengeschichte von Deutschland und Schultes Kirchenrecht kommen zu Worte. Schulte zB. liefert aus dem Jahre 1860 den Satz: ‚Die Behauptung oder die selbst nur stillschweigende Erklärung der Kirche, daß der Papst in Glaubenssachen irrige Entscheidungen erlassen könne, ist nach der Natur der Kirche unmöglich'. AaO. 84; vgl. Schulte, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts. 2. Aufl. 1868 S. 193. [3]) Kleinere Schriften 425 ff.

Digitized by Google

nicht etwa an eine Diöceſe in Südafrika oder in Polyneſien gerichtet, nicht für Gläubige von dunkler Hautfarbe beſtimmt, ſondern für einen anſehnlichen Bruchtheil des bayeriſchen Volks, für Hof- und Hauptſtadt und die eben verſammelten Kammern. Ja man behauptet ſogar, es gebe in dieſer Diöceſe zwei theologiſche Lehrkörper, den einen zu München, den andern zu Freiſing'.

Genau acht Tage nach der Veröffentlichung dieſes feindſeligen und höhniſchen Artikels erledigte Döllinger das Schreiben ſeines Erzbiſchofes vom 4. Januar[1]). Unter anderem ſagt er: ‚In dem Bewuſstſein der peinlichen Lage, in welche ich verſetzt bin, und der ſchweren auf mir laſtenden Verantwortlichkeit, habe ich denn auch ſeit einigen Wochen begonnen, die große Frage von Natur und Umfang der päpſtlichen Autorität und ihrem Verhältniſſe zur Kirche zum Gegenſtand eines erneuten Studiums und einer möglichſt ſorgfältigen und eindringenden Forſchung zu machen. Ich leſe und prüfe alles, was von römiſcher Seite und zur Vertheidigung der Decrete und der darin enthaltenen Lehre, theils in Italien, theils in Frankreich, England und Deutſchland, in jüngſter Zeit erſchienen iſt, ſoweit es für mich erreichbar iſt. Wenn es mir gelingt, die Ueberzeugung zu gewinnen, daß dieſe Lehre die wahre, die durch Schrift und Tradition verbürgte ſei, und daß ich, der ich bisher mit der großen Mehrzahl der deutſchen Theologen das Gegentheil glaubte, mich im Irrthum befunden, dann werde ich nicht anſtehen, dies ohne Rückhalt und ohne Beſchönigungsverſuch vor der Welt zu bekennen; ich werde dann, inſoferne mir Gott noch ſo viel Leben und Geiſteskraft übrig läſst, noch weiter gehen: — ich werde bemüht ſein, den Schaden, welchen ich ſeit 47 Jahren durch meine im entgegengeſetzten Sinne geſchriebenen Bücher und gehaltenen Vorträge der Kirche zugefügt haben würde, dadurch einigermaßen wieder gut zu machen, daß ich mich ſelber widerlege und meine Fehler und unrichtigen Anſichten aufdecke. Ich weiß ſehr wohl, daß der Prieſter bereit ſein muſs, der Kirche auch dieſes größte und ſchwerſte Opfer zu bringen, das Opfer ſeines guten Rufes und der Ehre vor ſeinen Mitmenſchen. Aber doch nur unter der einen Bedingung: daß er nämlich auch wirklich von der Wahr-

[1]) Döllingers Brief, datiert 1871 Januar 29, ſ. Actenſtücke des . . Erzbisthums München 97 f., Briefe und Erklärungen 66 ff., Schulte, Der Altkatholicismus 190 f.

Digitized by Google

heit dessen, was er neu bekennen soll, und der Falschheit dessen, was er bisher gelehrt hat, überzeugt sei. Denn ohne diese Ueberzeugung wäre ja eine derartige Unterwerfung eine schwere Sünde, eine grobe Lüge, und daß Ew. Excellenz durch Ihre Aufforderung mich nicht zu einer solchen drängen wollen, dessen bin ich gewiss. Ihre Aufforderung kann nur den Sinn haben: „gib dir alle Mühe und thue, was du nur immer kannst, um dir dieselbe Ueberzeugung zu verschaffen, welche jetzt die meinige ist". Das thue ich denn auch nach bestem Gewissen; ich rufe Gott um Erleuchtung an, ich forsche und prüfe, so gut ich es verstehe; aber bei der Größe des Gegenstandes und des zu durchforschenden Materials ist dies eine Aufgabe, zu welcher eine längere Zeitfrist erforderlich ist, und ich bitte daher, mir dieselbe zu gewähren und noch einstweilen Geduld mit dem alten Manne zu haben'.

Schulte[1]) nennt diese Antwort Döllingers ‚wahrhaft classisch'. Vergleicht man sie mit den oben besprochenen anonymen Ausfällen vom 20. und 22. Januar desselben Jahres[2]), mit dem Briefe an Eberhard vom 23. März 1870 und mit der Replik, die am 10. Februar folgen wird, erwägt man ferner die damalige Gemüthsverfassung, den Hass und die Erbitterung des Stiftspropstes, so stellt sich seine Erklärung an den Erzbischof und das Gesuch um Verlängerung der Frist in Wirklichkeit dar als Denkmal eines wenig ehrenwerten Charakters. Zum Verständnis jenes ‚wahrhaft classischen' Schreibens mag es genügen, den Grundton zu prüfen, welcher sich darin ausspricht. Wollte ich mich unterwerfen, erklärt Döllinger, so ‚müsste ich zugleich — dies wäre der einzige für mich offene Weg — mich selber widerlegen und öffentlich den Beweis führen, daß die Lehre, welche ich sowohl früher als ganz besonders in der jüngsten Zeit vorgetragen, eine falsche und verkehrte Lehre sei'. Er redet von dem ‚höchsten und schwersten Opfer', seine Vergangenheit zu verleugnen. Nun hatte er aber diese seine bessere Vergangenheit längst verleugnet. Der Döllinger von 1871 ist ein ganz anderer Mann als der Döllinger vor zehn und fünfzehn Jahren. Damals galt er bei aller Unklarheit der Auffassung doch mit Recht als ein gläubiger Theologe, dem die Lehre der Kirche heilig war, er fühlte sich frei erst in der Unterwerfung unter die von Gott gesetzte Autorität, der Stuhl Petri war ihm

[1]) Der Altkatholicismus 190. [2]) Oben S. 631—634.

Digitized by Google

das ‚Fundament, mit dem alles in der Kirche zusammenhängen muſs', er bekannte einen Primat der ‚wirklichen Macht', ‚der Stuhl Petri sollte [nach dem Willen des göttlichen Stifters] eine Stätte der Wahrheit, eine allen zur Stärkung gereichende Burg des festen Glaubens bleiben'. Döllinger hatte im Laufe der letzten Jahre dieser seiner ‚Ueberzeugung' von ehedem entsagt. Er war Gallicaner geworden, ließ bald auch den Gallicanismus fallen, verwarf jeden wahren Primat und sämmtliche abendländische ökumenische Synoden. Nicht genug. Als Anonymus hatte er selbst dem früheren Döllinger den schweren Vorwurf gemacht, daß dieser als Historiker in der Geschichte der Päpste so manches ‚ignoriert', daß er zu sehr als Sachwalter und zu wenig als Historiker geredet habe. Anonymus-Döllinger sieht sich wiederholt genöthigt, seine eigenen früheren Arbeiten und zwar gerade in der principiellen Auffassung des Papstthums zu berichtigen, um die Berufung seiner Gegner auf Döllinger zu entkräften, und noch in dem anonymen Artikel vom 10. Februar 1871[1]) erklärt er, daß der ‚Vertheidiger' des von ihm bekämpften Münchener Hirtenbriefes mit Unrecht Döllinger angerufen', da Döllinger das, was er über die berühmte Stelle des Irenäus (adv. haer. 3, 3, 2) ‚vor fast 40 Jahren geschrieben, in seinen voriges Jahr erschienenen „Erwägungen für Bischöfe" corrigiert habe'[2]). Seiner ganzen literarischen Vergangenheit aber hatte er im verflossenen Jahre das vielsagende Urtheil gesprochen in dem Satze: ‚Leider kann ich mich selber nicht von dem Vorwurfe entbinden, in meinen früheren Schriften durch die dem einseitigen Papst-

[1]) Kleinere Schriften 434 Anm. 1. [2]) Die frühere, jetzt als irrthümlich bezeichnete Erklärung des Textes bei Irenäus steht Döllinger, Geschichte der christlichen Kirche I, 1 (1833) 355 ff. Wesentlich dieselbe Ansicht ist vertreten in dem späteren ‚Lehrbuch der Kirchengeschichte' 1² (1843) 49. Die ‚Correctur' übersetzt das convenire der fraglichen Stelle mit ‚zusammenkommen'. Darüber sagt Hefele, Beiträge 2 (1864) 48 Anm. 4: ‚Den Ausdruck convenire = συμβαίνειν vom leiblichen Zusammenkommen zu verstehen, wie Neander (KG 1, 210) gethan hat, weil nach Rom Leute aus allen Gegenden kämen, ist lächerlich, wie schon die Jenaer Literaturzeitung (1827 Nr. 212) anerkannt hat .. Convenire bedeutet die Uebereinstimmung in der Lehre, denn hievon ist ja in der ganzen Stelle die Rede, und nur die größte confessionelle Beschränktheit und pietistisierende Blindheit konnte dies verkennen'. Vgl. Historisch-politische Blätter 73 (1874 I) 253 ff.

Digitized by Google

principdargebrachtenHuldigungenauchzudemjetzt grassierendenunheilvollenWesenbeigetragenzu haben'[1]). Dazu kommen andere unleugbare Widersprüche in gleichzeitigen Artikeln und Manifesten, in denen, je nach der Forderung des augenblicklichen Bedürfnisses und der Namensunterschrift, derselbe Satz bejaht und verneint wird. Was will angesichts dieser Daten jener heroische Entschluss heißen, daß Döllinger unter Umständen bereit sei, das ‚höchste und schwerste Opfer' der Widerlegung seiner selbst, der ‚moralischen Selbstvernichtung'[2]) zu bringen und sich zu beugen unter die Autorität der Kirche? War die moralische Selbstvernichtung nicht bereits eine vollendete Thatsache?

In dem erwähnten anonymen Artikel vom 10. Februar, der das Pastoralschreiben des Erzbischofes Gregorius noch unwürdiger behandelt, als die Polemik vom 22. Januar, bemerkt Döllinger: ‚Ich hatte nur ein paar Stellen als Probe der Fälschungen und Entstellungen, welche den Hirtenbrief erfüllen, herausgehoben, und nicht einmal das Stärkste. Doch möge noch ein arger Betrug, den sich der Hirtenbrief erlaubt hat, aufgedeckt werden, da die Sache, um die es sich dabei handelt, von ganz besonderer Wichtigkeit und zugleich von allgemeinem Interesse ist'[3]). Der Fall ist folgender. Gerson, der Kanzler der Universität Paris, vertrat auf der Synode von Constanz nicht ohne Leidenschaft den Satz, daß das Concil über dem Papst stehe. Das unglückselige Schisma und die praktische Rücksicht, daß nur ein Concil die äußerste Spannung der Geister lösen könne, waren bestimmend gewesen für die Theorie Gersons, der indes bekennen muss, daß vor dem Constanzer Concil die entgegengesetzte Tradition eine sehr große Zahl von Anhängern hatte; jeder, der ihr widersprochen, wäre der Ketzerei beschuldigt oder als Ketzer verdammt worden[4]). Daß ein Gerson dies gelten lässt, ist ohne Zweifel von Bedeutung. Daß er die Vertreter der von ihm bekämpften Lehre Schmeichler nennt, daß er ihnen die echte Wissenschaft abzusprechen geneigt ist, mag auf Rechnung seiner Antipathien zu setzen sein. Jedenfalls ist man befugt, sich des Zeugnisses Gersons zu bedienen. Der Münchener Hirtenbrief that es, und zeichnete

[1]) Vgl. ob. S. 614. [2]) Briefe und Erklärungen 122 und ob. S. 402. [3]) Kleinere Schriften 434. [4]) *De potestate ecclesiastica* consideratio 12, *Gersonii* opp. 2 (Antw. 1706) 247.

Digitized by Google

die oppositionelle Stellung des Kanzlers zur Genüge durch die Wendung, daß ‚niemand ihn einer Parteilichkeit für den apostolischen Stuhl beschuldigen wird'. Die Verwertung jener Tradition, die ‚selbst Gerson' bestätigt, entspricht den Regeln der strengsten Kritik, und Döllinger hat sich selbst dieses Rechtes auf die Angaben und Zugeständnisse seiner Gegner nicht ein Mal nur bedient. Er that es einstens auch in vorliegender Frage und hätte wissen können, daß der Hirtenbrief nur den Inhalt seines eigenen durchaus wahrheitsgetreuen Berichtes wiedergab. Der Rückblick auf diese einzig mit dem Interesse des Historikers geschriebene Darstellung Döllingers und ihr Vergleich mit den Entwicklungen des Anonymus geben einen wertvollen Beitrag für dessen Charakteristik. Der Geschichtschreiber Döllinger erzählt: ‚Die Theologen der Hochschulen, die in den drei Nationen überwiegenden Einfluss hatten, wollten den günstigen Moment dazu benützen, ihr neues System von der Superiorität der Synodalgewalt über die päpstliche durch einen feierlichen Beschluss zu fixieren. Gerson selbst, der die Seele jener Bewegungen war, hat es ausgesprochen[1]), daß es nur die Qual und Verwirrung des Schisma gewesen sei, wodurch die Synode zur Einsicht gebracht, die bis dahin allgemein geltende Lehre von dem Vorrange der päpstlichen Autorität verworfen habe, und daß man vorhin als Häretiker würde angesehen worden sein, wenn man das Gegentheil gelehrt hätte'[2]). Nach dem Geschichtschreiber Döllinger ist also die Lehre Gersons und der Grundsatz, daß das Concil über dem Papste stehe, neu; nach dem Geschichtschreiber Döllinger bezeugt Gerson selbst die Neuheit der von ihm vorgetragenen Ansicht. Wem möchte es in den Sinn kommen, in diesem auf die Quellen gestützten Ergebnis des Stiftspropstes ‚argen Betrug' zu entdecken? Anonymus-Döllinger in der Allgemeinen Zeitung hat ihn entdeckt, nicht freilich, um sich selbst als Betrüger zu brandmarken, sondern um das Hirtenwort seines Erzbischofes zu beschimpfen. Der Zorn übermannt ihn: ‚Und für eine so beispiellose Verunstaltung und Fälschung', ruft der Ungenannte aus, ‚verpfändet der Urheber dieses Hirtenschreibens das Wort seines Bischofs!' Ist der Vorgang wirklich ‚beispiellos'? Es lohnt sich, näher zuzusehen.

---

[1]) Citiert wird Gerson consid. 10 und 12 des oben (S. 637 Anm. 4) genannten Werkes. [2]) Lehrbuch der Kirchengeschichte 2^3 (1843) 304.

Digitized by Google

Nicht der Hirtenbrief hat ‚gefälscht' und die Thatsachen ‚in beispielloser Weise verunstaltet'. Dieses verdammende Urtheil Döllingers trifft lediglich den anonymen Artikelschreiber, welcher im Vertrauen auf die Autorität der Allgemeinen Zeitung und die Gläubigkeit ihrer Leser so fortfährt: ‚In Wirklichkeit liegt die Erklärung des Papstes Pius' II vor, daß alle Verstorbenen gelehrt hätten, der Papst sei der ganzen Kirche unterworfen; nur einige behaupteten, entweder um sich einen Namen zu machen oder um sich Lohn zu erschmeicheln, daß der Papst der Gerichtsbarkeit des allgemeinen Concils nicht unterworfen sei'. Dazu das imponierende Citat: ‚De gestis Basil. Concilii C. 1.' Also ein Papst verbürgt dem Münchener Gelehrten die Wahrheit des Gallicanismus[1]). Aber die Stelle, welche Döllinger anführt, hat kein Papst geschrieben; sie stammt aus der Feder Enea Silvio Piccolominis[2]), von dem allerdings alle Welt weiß, daß er zeitweise mit den Baseler Schismatikern hielt und gegen Eugen IV schrieb. Sie stammt aus der Feder Enea Silvio Piccolominis, der als Papst Pius II nicht blos im Jahre 1460 durch die Bulle Execrabilis[3]) jede Appellation vom heiligen Stuhl an ein Concil in den stärksten Ausdrücken verwarf, sondern überdies in seiner denkwürdigen Retractationsbulle[4]) die Verirrungen seiner Jugend in der feierlichsten Weise verurtheilt hat. ‚Es ist zu fürchten', sagt der Papst, ‚daß man die Schriften des Enea dem Pius unterschiebe und daß sie eine Stütze erhalten in dem heiligen Stuhl, gegen den sie in Unwissenheit gelärmt haben'. Daher widerrief Pius II alles, was er ehemals in diesem Sinne gesagt. ‚Verwerfet den Enea, an Pius haltet euch'. Er mahnte, seinen früheren Schriften keinen Glauben beizumessen, insofern sie in irgend einer Weise die Autorität des apostolischen Stuhles verletzen. Der von den Cardinälen gewählte Papst empfängt, führt Pius aus, sofort unmittelbar von Gott selbst die höchste Gewalt, die er in die einzelnen Rangordnungen der Gesammtkirche ausströmen läßt. Seine Vergehen sind dem göttlichen Strafgerichte vorbehalten. Was in den Dialogen des Enea, in dessen Briefen und übrigen zahlreichen literarischen Arbeiten gegen diese Lehre verstößt, alles das ist, verlangt der Papst, zu verab-

[1]) Vgl. ob. S. 582 f. [2]) Aeneae Sylvii Piccolominei Senensis in commentarios suos de gestis Basiliensis Concilii lib. I, ed. Basil. 1551, S. 11. [3]) Harduin 9, 1441 ff. [4]) AaO. 1449 ff.

Digitized by Google

scheuen und zu verachten. Am Schluss der Bulle wird nochmals betont: In der Kirche Christi gibt es nur ein Oberhaupt; und dieses ist der jedesmalige Nachfolger Petri, der Papst, dem die Sorge für die ganze Herde übertragen ist, dem es zusteht, allgemeine Concilien zu berufen und aufzulösen.

Dieser entschiedene Protest Papst Pius' II gegen seine einstige Auffassung von den Concilien wird von Döllinger ignoriert, Pius II selbst wird zum Verfasser einer Schrift gemacht, die er als Enea Silvio geschrieben und als Papst verworfen hat. Wo also ist die ‚Fälschung und Entstellung, der arge Betrug und die beispiellose Verunstaltung'? Der Anonymus ist unwillig, daß ‚der Vertheidiger des Münchener Hirtenbriefes' sich auf frühere Werke Döllingers beruft[1]); was Döllinger dort sage, sei ja in den ‚Erwägungen' corrigiert worden. Nun, die ‚Erwägungen' sind anonym, sind keineswegs ein formeller Widerruf dessen, was Döllinger einstens lehrte, sind im Gegentheil das Werk eines Mannes, der so oft betheuert hatte, er sei es seiner Ehre schuldig, das Banner der Wahrheit, für die er vierzig Jahre lang eingestanden, auch über das Jahr 70 hinaus muthvoll zu führen. Wie so ganz anders liegen die Dinge bei Pius II, der sich nicht scheute, offen und ehrlich seiner Vergangenheit zu entsagen, aber dadurch freilich auch jedem das Recht nahm, Enea Silvio und Papst Pius II unter einen Gesichtspunkt zu stellen.

Der Nachweis des ‚argen Betruges, den sich der Hirtenbrief erlaubt hat', mag das ‚Bewusstsein der schweren auf Döllinger lastenden Verantwortlichkeit' beleuchten und als Probe gelten für das ‚erneute Studium und einer möglichst sorgfältigen und eindringenden Forschung der großen Frage'. ‚Ich rufe Gott um Erleuchtung an, ich forsche und prüfe, so gut ich es verstehe, nach bestem Gewissen', schrieb er am 29. Januar an seinen Erzbischof. ‚Es ist eine Beweglichkeit und elastische Versatilität des Geistes und der Feder, wie sie heutzutage nur in der Journalistenwelt vorzukommen pflegt'[2]).

Erzbischof Gregorius gieng auf die Bitte ein, welche der Stiftspropst ihm in so salbungsreicher Form vorgetragen hatte. Am

[1]) Vgl. ob. S. 636. [2]) Vgl. ob. S. 455.

Digitized by Google

15. Februar schrieb er an Döllinger: ‚Zu meinem größten Bedauern wurde mir in Ihrer geehrten Zuschrift vom 29. v. Mts. nicht jene befriedigende Erklärung über Ihre Stellung zum allgemeinen vaticanischen Concile und zu seinen bisherigen Beschlüssen, welche ich mit Zuversicht erwartete und meiner oberhirtlichen Pflicht gemäß fordern muss. Ich sehe mich deswegen veranlaßt, Ihnen zu eröffnen, daß ich bis zum 15. März dieses Jahres schließlichen Erklärungen entgegensehe und von diesem Datum an die mir von meinem Oberhirtenamte gebotenen weiteren Schritte zu thun definitiv beschlossen habe'[1]).

Auch diesmal wich Döllinger aus. Er ließ einen vollen Monat verstreichen. Inzwischen ward ihm ein überaus großer Trost zutheil. Wie im vergangenen Jahre[2]) wurde er auch bei Gelegenheit seines heurigen Geburtsfestes mit einem ‚ganz eigenhändigen' Schreiben König Ludwigs II beehrt. ‚Gleich dem Lande', betheuerte der Monarch, ‚bin ich stolz, Sie den Unsrigen nennen zu können, und hege die frohe Zuversicht, daß Sie wie bisher als Zierde der Wissenschaft und in erprobter Anhänglichkeit des Thrones noch lange Ihr ruhmreiches Wirken zum Besten des Staates und der Kirche bethätigen werden. Kaum habe ich nöthig hervorzuheben, wie hoch mich Ihre so entschiedene Haltung in der Unfehlbarkeitsfrage erfreut'. Nach einer Verurtheilung der Unterwerfung Hanebergs, welche der König als eine ‚sehr falsch verstandene Demuth und niedrige Heuchelei' einführt, heißt es weiter: ‚Ich freue mich, daß ich mich in Ihnen nicht getäuscht habe, ich habe es immer gesagt, daß Sie mein Bossuet, er dagegen nur mein Fenelon ist .. Stolz bin ich auf Sie, wahrer Fels der Kirche, nach welchem die im Sinne des Stifters unserer h. Religion denkenden Katholiken in unerschütterlichem Vertrauen mit hoher Verehrung blicken dürfen'. Mit Recht betont Schulte, daß dieser Brief und das Seitenstück aus dem Jahre 1870 ‚eine für die Geschichte bedeutsame Auskunft geben'[3]).

Am 14. März antwortete Döllinger seinem Erzbischofe mit der Versicherung fortgesetzter Gewissensbedenken und mit der Bitte

---

[1]) Actenstücke des .. Erzbisthums München 99, Briefe und Erklärungen 69. [2]) Vgl. ob. S. 606 f. [3]) Der Altkatholicismus 336 ff.

Digitized by Google

um nochmaligen Aufschub. Er schreibt: ‚Der Termin, welchen Hochdieselben mir bezüglich einer Erklärung über die vaticanischen Decrete gestellt haben, läuft mit dem morgigen Tage ab. Ich sehe mich indes genöthigt, die Bitte zu stellen, Ew. Excellenz möchten die Güte haben, mir die Frist noch um etwa zwölf oder vierzehn Tage zu verlängern. Es sind in den letzten Wochen so viele Zuschriften aus Nähe und Ferne, so viele Rathschläge, Warnungen, dringende Vorstellungen an mich gelangt, Hohe und Niedere haben in so entgegengesetztem Sinne mir zugeredet, daß ich wirklich einiger Ruhe und Sammlung bedarf, um das mit voller Klarheit und mit Ueberlegung aller Folgen zu thun, was Ew. Excellenz von mir fordern‘.

Man hatte in der That viel ‚Geduld mit dem alten Manne‘, wie dieser es gewünscht. Am 17. März erhielt er von seinem Oberhirten nachstehenden Bescheid: ‚Indem ich infolge Ihrer geehrten Zuschrift vom 14. praes. 16. d. M. die mit dem 15. d. M. abgelaufene Frist bis zum 31. d. M. verlängere, muss ich die Bemerkung anfügen, daß ich nach diesem Termine eine weitere Verlängerung zu gewähren nicht mehr in der Lage sein werde. Indessen fahre ich fort, Gott den Herrn inständigst zu bitten, daß er Ihre Entschließungen leiten möge und beharre mit vollkommenster Hochachtung . .‘[1]).

Daß Döllinger damals stark in Anspruch genommen war, läßt sich unschwer ermessen. Er benöthigte der ‚Ruhe und Sammlung‘ zur Ausarbeitung des entscheidenden ‚Sendschreibens‘ an den Erzbischof. Die Stimmung, welche ihn während seiner bisherigen Correspondenz mit demselben erfüllte, das Bewusstsein der ‚schweren Verantwortlichkeit, die auf ihm lastete‘, der Eifer des ‚erneuten Studiums und einer möglichst sorgfältigen und eindringenden Forschung der großen Frage‘ erhalten eine naturgetreue Zeichnung in einem Briefe, aus dem Reusch allerdings nur wenige Sätze mitgetheilt hat. Es ist das Allarmsignal zur bevorstehenden offenen Rebellion. In diesem Briefe vom 20. März 1871 sagt Döllinger: ‚Wir müssen uns wechselseitig stärken und erfrischen, um den von uns nicht gesuchten, uns aufgedrungenen Kampf beharrlich zu bestehen und das Depositum der Wahrheit für kommende Ge-

[1]) Actenstücke des . . Erzbisthums München 102 f., Briefe und Erklärungen 70 72.

Digitized by Google

nerationen aufzubewahren. Wenn wir auch das Schauspiel der Unterwerfung aufführten, müßte die Welt glauben, daß der Wahrheitssinn im katholischen Klerus völlig ausgestorben, das Priesterthum nur noch ein Gewerbe sei. Der moralische Bankerott des Klerus in der öffentlichen Meinung ist ohnedies fait accompli. — Der Kampf wird noch eine Menge neuer, das heißt bisher nicht beachteter, nicht gekannter Thatsachen ans Licht ziehen, und ich werde mein Scherflein dazu beitragen. Zunächst wird mein Sendschreiben an den hiesigen Erzbischof gedruckt erscheinen'[1]).

Das vom 28. März 1871 datierte ‚Sendschreiben'[2]) lief Tags darauf bei seiner erzbischöflichen Excellenz ein. Vom Verfasser wurde es auch der Allgemeinen Zeitung zur Verfügung gestellt und erschien in der außerordenlichen Beilage Nr. 90 vom 31. März. Döllinger findet in den Beschlüssen des vaticanischen Concils ein ‚System der vollendetsten Universalherrschaft und geistlichen Dictatur' (90). ‚Diese Gewalt ist schrankenlos, unberechenbar, sie kann überall eingreifen, wo, wie Innocenz III sagt, Sünde ist, kann jeden strafen, duldet keine Appellation und ist souveräne Willkür, denn der Papst trägt nach dem Ausdrucke Bonifacius VIII alle Rechte im Schreine seiner Brust[3]). Da er unfehlbar geworden ist, so kann er im Momente, mit dem einen Wörtchen „orbi" — d. h. daß er sich an die ganze Kirche wende —, jede Satzung, jede Lehre, jede Forderung zum untrüglichen und unwidersprechlichen Glaubenssatze machen. Ihm gegenüber besteht kein Recht, keine persönliche oder corporative Freiheit, oder wie die Kanonisten sagen, das Tribunal Gottes und des Papstes ist ein und dasselbe'. Diese Formulierung des Dogmas von der Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes wird auf der letzten Seite des umfangreichen Manifestes geboten und ist das Werk der ‚souveränsten

[1]) Briefe und Erklärungen 73 Anm. 1. [2]) Actenstücke des . . Erzbisthums München 104 ff. Schulte, Der Altkatholicismus 192 ff. Briefe und Erklärungen 73 ff. Die im Texte beigesetzten Seitenzahlen beziehen sich auf diese letzte Ausgabe von Reusch. [3]) Vgl. Raich, Die Auflehnung Döllingers gegen die Kirche und ihre Autorität. Beleuchtung der Döllinger'schen Erklärung vom 28. März 1871 nebst einer Widerlegung der Behauptung, daß der hl. Thomas von Aquin durch falsche Väterstellen über den Primat getäuscht gewesen. (Aus dem ‚Katholik' besonders abgedruckt.) Mainz 1871, S. 7 f.

Digitized by Google

Willkür' des Münchener Gelehrten, der unmittelbar danach gegen sein eigenes Zerrbild, aber freilich auch, wie er glaubt, gegen die Definition des Concils folgende Erklärung abgibt: ‚Dieses System trägt seinen romanischen Ursprung an der Stirne und wird nie in germanischen Ländern durchzudringen vermögen. Als Christ, als Theologe, als Geschichtskundiger, als Bürger kann ich diese Lehre nicht annehmen. Nicht als Christ: denn sie ist unverträglich mit dem Geiste des Evangeliums und mit den klaren Aussprüchen Christi und der Apostel; sie will gerade das Imperium dieser Welt aufrichten, welches Christus ablehnte, will die Herrschaft über die Gemeinden, welche Petrus allen und sich selbst verbot. Nicht als Theologe: denn die gesammte echte Tradition der Kirche steht ihr unversöhnlich entgegen. Nicht als Geschichtskenner kann ich sie annehmen: denn als solcher weiß ich, daß das beharrliche Streben, diese Theorie der Weltherrschaft zu verwirklichen, Europa Ströme von Blut gekostet, ganze Länder verwirrt und heruntergebracht, den schönen organischen Verfassungsbau der älteren Kirche zerrüttet und die ärgsten Mißbräuche in der Kirche erzeugt, genährt und festgehalten hat. Als Bürger endlich muß ich sie von mir weisen, weil sie mit ihren Ansprüchen auf Unterwerfung der Staaten und Monarchen und der ganzen politischen Ordnung unter die päpstliche Gewalt, und durch die eximierte Stellung, welche sie für den Klerus fordert, den Grund legt zu endloser, verderblicher Zwietracht zwischen Staat und Kirche, zwischen Geistlichen und Laien. Denn das kann ich mir nicht verbergen, daß diese Lehre, an deren Folgen das alte deutsche Reich zugrunde gegangen ist, falls sie bei dem katholischen Theil der deutschen Nation herrschend würde, sofort auch den Keim eines unheilbaren Siechthums in das eben erbaute neue Reich verpflanzen würde' (91 f.[1]). Daß das alte deutsche Reich zugrunde gegangen ist, daran trägt nach Döllinger eine Hauptschuld der hl. Thomas, ‚durch den die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit einen so bedeutenden Aufschwung genommen.' Der heilige Thomas aber sei ‚durch eine lange Reihe erdichteter Zeugnisse betrogen worden, wie er sich denn in der That für seine Lehre durchweg nur auf solche Fälschungen und nie auf echte Stellen der Väter oder Concilien

[1]) Vgl. W. Beyschlag, Der Altkatholicismus. Eine Denk- und Schutzschrift an das evangelische Deutschland, 3. A. Halle a. S. 1883, S. 64.

Digitized by Google

berufst'[1]). Döllinger habe früher schon' auf den ‚Betrug hingewiesen, welchem Thomas unterlegen war .. Es wäre unumgänglich nothwendig gewesen, die Sache doch zu prüfen. Freilich würde diese Prüfung, wenn sie umfassend und gründlich angestellt worden wäre, sehr weit geführt, sie würde das Ergebnis geliefert haben, daß die Theorie der päpstlichen Unfehlbarkeit nur durch eine lange Kette berechneter Erdichtungen und Fälschungen in die Kirche eingeführt und dann durch Gewalt, durch Unterdrückung der alten Lehre und durch die mannigfaltigen dem Herrscher zu Gebote stehenden Mittel und Künste ausgebreitet und behauptet worden sei. So waren denn alle Bemühungen, Vorstellungen und Bitten vergeblich; nichts wurde bewilligt' (84 f.). Den behaupteten Erdichtungen und Fälschungen hält Döllinger die ‚Thatsache' gegenüber, daß zwei allgemeine Concilien und mehrere Päpste bereits im 15. Jahrhundert durch feierliche, von den Concilien verkündigte, von den Päpsten wiederholt bestätigte Decrete die Frage von dem Machtumfange des Papstes und von seiner Unfehlbarkeit entschieden haben, und daß die Decrete vom 18. Juli 1870 in grellem Widerspruche mit diesen Beschlüssen stehen, also unmöglich verbindlich sein können' (76). Döllinger denkt an die Concilien von Constanz und Basel, soweit sie antirömische Tendenzen verfolgten, denkt an die Päpste Martin V, Eugen IV, Nikolaus V und Pius II[2]), welche die schismatischen Decrete jener Synoden angeblich bestätigt haben. Also Dogma gegen Dogma. Es ist dies der vierte von fünf Sätzen, welche ‚für die gegenwärtige Lage der deutschen Kirche und für Döllingers persönliche Stellung von entscheidender Wichtigkeit sein dürften' (74). Es ist der bezeichnendste dieser fünf Sätze, insofern durch ihn, wie es schien, der Beweis gegen das Vaticanum und seine Decrete

---

[1]) Ueber die Unwahrheit dieser Behauptung vgl. Hergenröther, Kritik der v. Döllinger'schen Erklärung vom 28. März d. J., Freiburg i. B. 1871, S. 31 f. und die übrige Literatur bei Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat S. 359 Anm. 5. Vgl. Ucelli im Katholik 1871 II 214 ff. Reusch hat den Titel für seine Arbeit in den Abhandlungen der hist. Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften (Bd. 18 Abth. 3, München 1889, S. 675 ff.) so gewählt, daß der hl. Thomas als Fälscher erscheint: ‚Die Fälschungen in dem Tractat des Thomas von Aquin gegen die Griechen (*Opusculum contra errores Graecorum ad Urbanum IV*)'. [2]) Erwägungen Nr. 16.

Digitized by Google

auf das bündigste und schlagendste geführt werden konnte. Aber die Behauptungen des Münchener Gelehrten sind unwahr. Kein Papst hat die Beschlüsse der vierten und fünften Sitzung von Constanz bestätigt, die Päpste haben den Irrthum von der Superiorität der Concilien stets bekämpft und verworfen, eine Thatsache, die sich mit Evidenz als historische Wahrheit nachweisen läßt. Döllinger hat versucht, im besondern Pius II als Gewährsmann für das Gegentheil zu verwerten; er berief sich auf die Quellen. Indes gerade die Quellen sprechen mit aller Entschiedenheit gegen ihn und verurtheilen seine Darstellung als eine unverantwortliche Fälschung. [1]) Jetzt macht er sich anheischig, denselben Satz vor der in Aussicht stehenden Bischofsconferenz zu Fulda oder vor einer aus Mitgliedern des Domcapitels zusammengesetzten Commission zu vertreten. Sollte der Verfasser des Hirtenbriefes vom 5. Januar ‚gesonnen sein', erklärt der Stiftspropst, ‚seine Arbeit in der vorgeschlagenen Conferenz zu vertheidigen, so würde er mich bereit finden, binnen wenigen Stunden entweder meine Behauptung zu erhärten oder, falls mir dies nicht gelänge, ihm öffentliche Ehrenerklärung zu leisten'.

Was Döllinger hier sagt, ist eine Herausforderung, die in letzter Linie gegen niemand anderen, als gegen den eigenen Erzbischof gerichtet ist, den er andererseits mit der höhnisch-frömmelnden Phrase beehrt: ‚Wenn Sie die Anwendung Ihrer oberhirtlichen Gewalt an mir in Aussicht stellen, so darf ich mich doch wohl der Hoffnung hingeben, daß es das schönste, edelste und wohlthätigste, das am meisten Christus ähnliche Attribut dieser Gewalt sei, nämlich das Lehramt, welches Sie zunächst an mir zu üben vorziehen würden'. ‚Nur die eine Bedingung', heißt es weiter, ‚glaube ich bei der Tragweite der Sache stellen zu sollen, daß die k. Staatsregierung ersucht werde, einen in geschichtlichen und kirchenrechtlichen Materien bewanderten Staatsbeamten als Zeugen der Conferenz beiwohnen zu lassen. Da die Sache auch für alle Regierungen von hoher Bedeutung ist, so darf wohl angenommen werden, daß dies staatlicherseits nicht werde verweigert werden' (77 ff.). Gewiss nicht, und Döllinger durfte sicher sein,

[1]) Vgl. ob. S. 583 u. 637 ff.; ferner (P. Petrus Höpfl O. S. Fr.) Das Vaticanum und Bonifaz VIII, in Historisch-politische Blätter 102 (1888 II) 363 ff.

Digitized by Google

daß ihm die k. Staatsregierung jeden ihm genehmen Beamten zu stellen bereit war, welcher in dem begonnenen Kampfe zum Heile des Staates und der Kirche muthig mithalten würde[1]). Nach den literarischen Vorarbeiten, mit denen Döllinger während der vorausgehenden Jahre die Leser der Allgemeinen Zeitung verwirrt hatte, wäre es ein leichtes gewesen, einen echten Regierungsmann namentlich von der Wahrheit des fünften Punktes zu überzeugen, daß die neuen Decrete schlechthin unvereinbar sind mit den Verfassungen der europäischen Staaten, insbesondere mit der bayerischen Verfassung.

Was ließ sich von der Conferenz gutes erwarten? Nichts. Es wäre wie im sechzehnten Jahrhunderte nur der Häresie ein erwünschter Vorschub geleistet worden. Ein Gelehrter, welcher sich im Namen der Geschichte zu offenkundiger Verunstaltung der Geschichte hergegeben hatte, war voraussichtlich nicht in der Lage, seine bisher mit allen Mitteln der zweideutigsten Publicistik verfochtenen Ansichten als historisch unhaltbar zu bekennen, war voraussichtlich nicht in der Lage, seine schweren Vergehen der letzten Zeit reumüthig zu sühnen. Und nur darum konnte es sich handeln, wenn man Döllinger zur Fuldaer Conferenz zuließ. Er hatte als Katholik, als Priester, als Lehrer der Theologie seine Stellung gänzlich verkannt, hatte zur Kirchenlehre das gestempelt, was gekränkter Ehrgeiz ihm eingeredet, hatte dem Verbot seines Erzbischofes zum Trotz die anticonciliaren Wühlereien in der leidenschaftlichsten Weise bis zur Stunde fortgesetzt, hatte die Grundlagen des katholischen Glaubens principiell zerstört dadurch, daß er die öffentliche Meinung in Fragen der Religion zur Richterin erhob, die öffentliche Meinung, die ihrerseits Dasein und Kraft von der deutschen historischen Theologie zu empfangen habe. Vor dieser deutschen historischen Theologie, also schließlich wohl vor Döllinger, müssen sich alle, auch die Häupter der Kirche beugen[2]). Sie hatten es nicht gethan; die Kirche, auch die Bischöfe der deutschen Kirche hatten gegen ihn Zeugnis abgelegt. Er sprach von dem ‚Moder ihrer Feigheit und Gesinnungslosigkeit; wir müssen unseren Weg gehen, wenn auch die Bischöfe uns im Stiche lassen oder uns anfeinden'[3]).

Der Stiftspropst hatte sich unendlich weit von dem Ideale des deutschen Theologen entfernt, das er einstens selbst gezeichnet.

---

[1]) Vgl. ob. 607. [2]) Vgl. ob. S. 416. [3]) Schulte, Der Altkatholicismus 103.

Digitized by Google

Er war nicht mehr imstande, bei einem ‚von der Lehre der Universalkirche abweichenden Resultat seiner wissenschaftlichen Forschung sofort den Irrthum nicht auf Seite der Kirche, sondern auf der seinigen zu suchen und vorauszusetzen, daß in der Methode seiner Forschung irgendwo ein Fehler verborgen sein müsse, der sich ihm bei wiederholter gewissenhafter Prüfung sicher enthüllen werde', war nicht mehr imstande, ‚sofort diese Prüfung anzustellen und mit größerer oder geringerer Anstrengung, aber doch sicher den in seinem wissenschaftlichen Calcul begangenen Irrthum zu entdecken'[1]). Eine Schaar renitenter Universitäts-Professoren, darunter Männer von dem Christenthum Prantls[2]), und andere unklare Köpfe, denen zum guten Theil, gleich Döllinger, nicht bloß das Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit, sondern mit ihm auch gar manches sonst noch unglaublich erschien, war sein Anhang. In dem Sendschreiben an den Erzbischof aber heißt es: ‚Tausende im Klerus, hunderttausende in der Laienwelt denken wie ich und halten die neuen Glaubensartikel für unannehmbar. Bis heute hat noch kein einziger, selbst von denen, welche eine Unterwerfungs-Erklärung ausgestellt haben, mir gesagt, daß er wirklich von der Wahrheit dieser Sätze überzeugt sei. Alle meine Freunde und Bekannten bestätigen mir, daß sie die gleiche Erfahrung machen. „Kein Einziger glaubt daran", höre ich von Tag zu Tag aus jedem Mund' (78). Dieser letztere Ausdruck seiner eigenen Erfahrungen mag immerhin wahrheitsgetreu sein. Zu bedauern ist nur, daß Döllinger in eine Gesellschaft gerathen war, von der er nichts anderes hören konnte.

Ein merkwürdiges Licht wirft auf den Verfasser des ‚Sendschreibens' die Erwähnung seines Werkes Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung. ‚Euere Excellenz haben ehedem mein Buch über das erste Zeitalter der Kirche, das apostolische, mit Ihrem Beifalle beehrt, und in Deutschland wurde es allgemein von katholischer Seite als eine treue Darstellung der Zeit der Grundlegung betrachtet; selbst aus dem jesuitisch-ultramontanen Kreise ist kein erheblicher Tadel bekannt geworden. Wenn

---

[1]) Rede über die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie, in Kleinere Schriften 193; s die schönen Worte Rauschers bei Wolfsgruber O. S. B., Joseph Othmar Cardinal Rauscher, Fürsterzbischof von Wien. Sein Leben und Wirken, Freiburg i. B., 1888, S. 373. [2]) Vgl. oben S. 619.

Digitized by Google

nun aber die neuen Decrete Wahrheit erhalten, dann trifft mich der Vorwurf, die Geschichte der Apostel verkehrt dargestellt zu haben. Der ganze Abschnitt meines Buches über die Verfassung der ältesten Kirche, meine Darstellung des Verhältnisses, in welchem Paulus und die übrigen Apostel zu Petrus standen, das alles ist dann grundfalsch, und ich müsste mein eigenes Buch verdammen und bekennen, daß ich weder die Apostelgeschichte des Lukas noch die Briefe der Apostel verstanden habe' (81). An welche Auflage seines Werkes hat doch Döllinger gedacht, als er diese Worte niederschrieb?[1]) Die Form von 1860 weist gerade in den Hauptfragen der kirchlichen Verfassung einen tief greifenden Unterschied auf gegen die ‚Verbesserung' des Jahres 1868. Das Buch von 1860 enthält den wahren Primat und die Unfehlbarkeit des römischen Papstes. Das Buch von 1868 hat die meisten und die klarsten Stellen dieser Art unterdrückt, hat eine neue Verfassungstheorie eingeführt und gelegentlich den hl. Petrus in demselben Sinne das Fundament der Kirche genannt wie alle übrigen Apostel. Also Döllinger hat wirklich ‚die Geschichte der Apostel verkehrt dargestellt, der ganze Abschnitt über die Verfassung der ältesten Kirche, die Darstellung des Verhältnisses, in welchem Paulus und die übrigen Apostel zu Petrus standen, das alles ist grundfalsch'. Dieser Vorwurf trifft ihn sicher für die eine oder für die andere Form seines Buches. Aber der Vorwurf wurde gemacht von Döllinger selbst. Döllinger selbst hat sein ‚eigenes Buch verdammt und bekannt, daß er weder die Apostelgeschichte des Lukas noch die Briefe der Apostel verstanden habe'. Die in seinem Manifest ausgesprochene Berufung auf das Werk Christenthum und Kirche ist unfasslich und erinnert den Leser an die Schlusszeilen des Nachwortes, welches Döllinger in den Historisch-politischen Blättern Jahrgang 1858 II S. 178 den zwei Artikeln[2]) über ‚Franz von Baaders Verhältnis zur Wissenschaft und zur Kirche' folgen ließ. Baader wurde das Opfer einer niedrigen Leidenschaft; ‚man wird wahrlich keines weiteren Schlüssels mehr bedürfen, um sich zu erklären, wie von ihm die breite Kluft übersprungen wurde, welche die ruhige Ueberzeugung des auf der Höhe seiner geistigen Entwicklung stehenden Mannes von den fast kindischen und leiden-

[1]) Vgl. ob. S. 439 ff. [2]) Der anonyme Verfasser dieser Artikel ist Deutinger.

Digitized by Google

schaftlichen Ausfällen des geistiger Impotenz verfallenen Greises trennt'. So Döllinger von dem unglücklichen Philosophen. Döllinger wurde das Opfer einer andern Leidenschaft. Der Stolz war es, der auch sein geistiges Auge verschleierte, so daß er die Blößen nicht bemerkte, die er sich in seinen feierlichsten Erklärungen selbst gab.[1])

Das ‚Sendschreiben' wiederholt frühere Gedanken und frühere Widersprüche. Es wiederholt den Vergleich zwischen dem vaticanischen Concil und der Räubersynode von 449 (86[2]), die Scrupel ob des Eides auf das tridentinische Glaubensbekenntnis (74[3]), die Empfehlung des Tridentinums, ‚seiner genauesten und reifsten Prüfung der Tradition' (85), — desselben Tridentinums, das ehedem schon je nach Erfordernis von Döllinger und von dem Anonymus in der Allgemeinen Zeitung als Idealconcil oder als ein knechtisches Werkzeug der päpstlichen Legaten gezeichnet worden war[4]). Zutreffend bemerkt Scheeben[5]) zur Charakteristik des ‚Sendschreibens': ‚Alles, was der gelehrte Herr hier vorbringt, ist bloß ein Auszug aus dem, was er in den „Röm. Briefen" der Allg. Ztg. in allen Tonarten dem Publikum vorgesungen hatte, und was durch die ganze liberale und ungläubige Presse Deutschlands in tausendfältigem Echo wiederholt worden ist. Die Expectoration hat nur den Vortheil, daß D. durch dieselbe thatsächlich zu all den Chamsthaten sich bekannte, welche unter dem Deckmantel der Anonymität in den erwähnten „Röm. Briefen" ausgeführt wurden. In der That finden wir hier nichts anderes als die stereotypen Tiraden über päpstliche Allgewalt, Universalherrschaft und Dictatur, Mangel an Freiheit und Prüfung auf dem Concil, Unwissenheit der Bischöfe, Erniedrigung der Bischöfe zu päpstlichen Commissären, Unfehlbarkeit und absolute Geltung aller päpstlichen Richtersprüche und Gesetze, Ruin des deutschen Reiches und aller Staaten usw.,

[1]) Anderes mag hier übergangen werden, so die falsche Deutung von ipsum fundamentale principium catholicae fidei ac doctrinae (90) aus dem Schreiben Papst Pius' IX von 1870 October 28 an den Erzbischof von München (Actenstücke des . . Erzbisthums München 41), der innere Widerspruch einer von Döllinger erfundenen ‚potestas ordinaria subdelegata, wie die römischen Kanonisten sich auszudrücken pflegen' usf. [2]) Vgl. ob. S. 460. [3]) Vgl. ob. S. 584 ff. [4]) Vgl. ob. S. 610 ff. und S. 429 f. 459. [5]) Schulte und Döllinger gegen das Concil (den ausführlichen Titel s. ob. S. 632 Anm. 3) S. 94.

Digitized by Google

welche, als sie im Janus zum ersten Male nach langer Zeit wieder in ein theologisches Gewand gehüllt auftraten, selbst die „liberalsten Katholiken" so sehr entsetzten, daß sie über schwarze Verleumdung schrieen, wenn man Döllinger mit Janus in Verbindung bringen wollte.'[1]).

Der Stiftspropst hatte in dem Manifest vom 28. März seine Apostasie offen ausgesprochen und, wie man meinte, den Erzbischof ‚moralisch todtgeschlagen.'[2]) Aber auch jetzt ließ die kirchliche Behörde Gnade vor Recht ergehen. Sie verhängte die angedrohte Censur noch nicht, sondern beschränkte sich zunächst auf Maßregeln, welche dem Priester einerseits den ganzen Ernst der Sachlage nahe legten, andererseits aber immer noch Zeit zur Einsicht und Umkehr gestatteten. In einem Hirtenbrief[3]) vom 2. April machte Erzbischof Scherr Klerus und Gläubige seiner Diöcese aufmerksam auf die ‚Hauptirrthümer, welche in jenem höchst beklagenswerten Actenstücke Döllingers enthalten sind und den Verfasser, falls er sie beharrlich festhält, von der katholischen Kirche absondern'. Der Erzbischof hebt hervor das Ansinnen einer Conferenz, auf der Döllinger das als nichtig erweisen wolle, was durch ein ökumenisches Concil definiert worden war, ferner die in der Erklärung des Stiftspropstes vertretene ungebürliche Auffassung von der historischen Forschung, die ‚irrthümliche Unterstellung und sehr gehässige Anklage, daß die Decrete vom 18. Juli v. J. schlechthin unvereinbar seien mit den Verfassungen der europäischen Staaten, insbesondere mit der bayerischen Verfassung, daß an den Folgen dieser Lehre das alte deutsche Reich zugrunde gegangen sei' usf. Danach bemerkt der Oberhirt, daß ‚die Anschauungen, Grundsätze und Urtheile, welche in diesem Actenstücke vorgebracht werden, . . seit der Ankündigung des vaticanischen Concils bis jetzt in vielen Büchern, Zeitschriften und Tagesblättern mit unchristlicher Leidenschaft und Bitterkeit verbreitet worden sind. Es wird jetzt leider durch eben dieses Actenstück die längst gehegte traurige Vermuthung zur höchsten Wahrscheinlichkeit gesteigert, daß der Verfasser dieser Erklärung das geistige Haupt der ganzen gegen das vaticanische

[1]) Vgl. auch Hergenröther, Kritik der v. Döllinger'schen Erklärung vom 28. März d. J., Freiburg i. B. 1871, J. Schmitt, Döllinger, seine ‚Erklärung' und sein Anhang, Freiburg i. B. 1871. [2]) Deutscher Merkur 1874, 266. [3]) Actenstücke des . . . Erzbisthums München 117 ff., Briefe und Erklärungen 93 ff.

Digitized by Google

Concil ins Werk gesetzten Bewegung gewesen ist, welche so viele Verwirrung der Geister und Beunruhigung der Gewissen erzeugt hat. Die ebenso zahlreichen Gegenschriften und Widerlegungen fanden leider in diesen kirchenfeindlichen Kreisen kein Gehör. Nunmehr aber gestaltet sich die Sache durch das offene Hervortreten eines bis dahin höchst verdienten und in der Kirche wie im Staate hochgestellten Mannes zu einem förmlichen Aufruhr gegen die katholische Kirche'. ‚Möge die Wissenschaft immerhin an die katholischen Glaubenslehren hintreten und sie mit allen menschlichen Mitteln prüfen: sie werden in jeder Feuerprobe bestehen. Die Wissenschaft des Unglaubens aber mag sich aufbäumen gegen Gott und seine Offenbarung, gegen die Kirche und ihre Glaubensdecrete: sie wird nie und nimmer den Felsen, auf den der Herr seine Kirche gebaut hat (Matth. 16, 18), zu erschüttern vermögen'. Der Hirtenbrief schließt mit der Aufforderung, ‚für das schwergefährdete Seelenheil des Verfassers jener glaubenswidrigen Erklärung' zu beten[1]).

Tags darauf, am 3. April, übersandte das Ordinariat im Auftrage des Erzbischofs das Pastoralschreiben an Döllinger, dem zugleich die weitere Mittheilung gemacht wurde, ‚daß unser hochwürdigster Oberhirt ebenfalls am heutigen sämmtlichen Theologie-Candidaten der Erzdiöcese München und Freising den weiteren Besuch Ihrer Vorlesungen hat verbieten lassen. Dabei sind wir verpflichtet zu bemerken, daß Seine Erzbischöfliche Excellenz Euere Hochwürden zwar nicht zu hindern vermögen, Ihre Vorlesungen fortzusetzen[2]), daß Sie dies aber nur im offenbaren Widerspruche

[1]) Schulte, Der Altkatholicismus 204, nennt das Schreiben des Erzbischofs ‚geradezu scandalös'. [2]) Trotz der drei Gründe, welche Döllinger für das Gegentheil angegeben haben soll (Allg. Ztg. 1871 April 29, 2. außerord. Beilage S. 2106), hat er doch während des Sommersemesters 1871 seine Vorlesungen fortgesetzt. Aus einem Colleg über die neueste Profangeschichte im November des Jahres 1873 erzählt Dr. J. A. Schöpf, Kleine Trias 21 ff.: ‚Das Auditorium war sehr gemischt. Blonde Jünglinge, grau- und weißköpfige Männer, Militär und Civil. Döllinger erschien mir viel frischer und lebhafter als selbst in den Fünfziger Jahren .. Ich biete nur den Gesammteindruck. Und dieser war: Döllinger ist ganz umstrickt vom deutschen (specifisch preußischen) Chauvinismus und hat eine gründliche Antipathie gegen Oesterreich und das Papstthum .. Im Hypernationalismus steckte nunmehr Döllinger mit Haut und Haar, während er in früheren Jahren entschieden den mehr kosmopolitischen Standpunkt

Digitized by Google

gegen Ihren Oberhirten, den legitimen Wächter über jeglichen Unterricht in der katholischen Religion, der in der Erzdiöcese ertheilt wird, werden thun können. Schließlich läßt der hochwürdigste Oberhirt Eueren Hochwürden infolge Ihrer öffentlichen Erklärung vom 29. v. Mts. [Tag der Einhändigung] zu bedenken geben, daß die in der vierten Sitzung des vaticanischen Concils erlassene Constitutio prima de ecclesia Christi dogmatischer Natur ist, daß der Widerspruch gegen die dort definierten Sätze unter den Begriff der Häresie fällt, daß die formale Häresie die größere, dem Papste reservierte Excommunication ipso facto zur Folge hat, daß deswegen Euere Hochwürden Ihr Gewissen zu prüfen haben, ob Sie dieser kirchlichen Censur nicht bereits verfallen sind. Sollten Euere Hochwürden, was Gott verhüte, auf dem durch die bezeichnete öffentliche Erklärung eingenommenen Standpunkte verharren, so würde es unvermeidlich sein, durch öffentliche und feierliche Sentenz zu erklären, daß Sie die Ausschließung aus der katholischen Kirche, der Sie einst so große Dienste geleistet haben, verwirkten'[1]).

Döllinger war sich seiner Stellung zur Kirche bewußt. Als Stiftspropst hatte er die Charfreitagsliturgie zu halten. Mit An-

des Christenthums festgehalten hatte. Seine tiefgewurzelte Antipathie gegen Oesterreich ist wohl älteren Datums [Vgl. die erste Abhandlung im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift 421 Anm.]. Ein neben mir sitzender Oesterreicher wurde feuerroth, als Döllinger unsere große Kaiserin Maria Theresia als „das schlimmste unter den drei gekrönten Weibern" schilderte, und er wäre vielleicht demonstrativ aufgestanden und fortgegangen, wenn ich ihn nicht aufgehalten hätte; denn mir war Döllinger schon seit Jahren als Erzfeind Oesterreichs bekannt. Uebrigens schwebte über dem ganzen Wesen Döllingers eine Art Verstimmung, und so oft er auf das Papstthum zu sprechen kam, eine auffallende Verbissenheit'. Später stellte Döllinger aus Mangel an Zuhörern seine Vorlesungen ein, blieb aber Mitglied der Facultät. Vgl. Historisch-politische Blätter 75 (1875 I) 55. Der Deutsche Merkur 1878, 327 sagt so: ‚Nicht weil Döllinger keine Zuhörer mehr hätte, hielt er keine Vorlesungen mehr, sondern weil er aus freiem Entschlusse keine Vorlesungen hält, hat er natürlich auch keine Zuhörer mehr'; s. ebd. S. 384.

[1]) Actenstücke des . . Erzbisthums München 120, Briefe und Erklärungen 98 f. In der erstgenannten Sammlung stehen auch die entsprechenden Erlässe an die k. Direction des herzoglich Georgianischen Klerikal-Seminars, an den erzb. Ephorus der Philosophie- und Theologie-Candidaten der Erzdiöcese, Domcapitular und geistl. Rath Dr. M. Rampf, an die sieben bayerischen Ordinariate und die Zuschrift an das Ministerium des Innern für Kirchen- und Schul-Angelegenheiten, sämmtlich dat. vom 3. April.

Digitized by Google

spielung auf die Oration: Oremus et pro haereticis et schismaticis sagte er im Kreise einiger Collegen am Gründonnerstag den 6. April, er würde morgen, falls er den Gottesdienst abhielte, auch für sich zu beten und zu singen haben.[1])

Die kirchliche Sentenz wurde gefällt am 17. April. Dieses Datum trägt ein Ordinariats-Erlass, welcher die Ausschließung Döllingers aus der Kirche. erklärte. Das Schriftstück[2]) beginnt mit den Worten: ‚Von Seiner Excellenz unserm hochwürdigsten Herrn Erzbischofe Gregorius von München-Freising sind wir am heutigen beauftragt worden, Eueren Hochwürden, wie hiemit geschieht, im Namen desselben Oberhirten zu erklären, daß Sie der größeren Excommunication mit allen daran hängenden kanonischen Folgen verfallen sind'. Nach einem kurzen Ueberblick über den Briefwechsel, welchen der Erzbischof während der letzten Monate mit Döllinger unterhalten, heißt es: ‚Endlich erfolgte Ihre zugleich der Oeffentlichkeit übergebene Erklärung vom 29. v. M., in welcher Sie nicht blos die Anerkennung der genannten Concilsbeschlüsse verweigerten, sondern auch ein vollständig häretisches Glaubensprincip aufstellten und vertheidigten, und zugleich die gehässigsten Anklagen gegen die Kirche schleuderten . . Nachdem so Euere Hochwürden klaren und sicheren Glaubens-Decreten der katholischen Kirche bewusste und hartnäckige Leugnung entgegengesetzt haben und fortwährend entgegensetzen, nachdem Sie ferner den mehrfach wiederholten väterlichen Mahnungen und Warnungen Ihres Oberhirten kein Gehör liehen, nachdem Sie vielmehr Ihre Opposition gegen die Kirche öffentlich vertreten und Anhänger geworben haben, nachdem endlich die dadurch entstandene große Gefahr für die Gläubigen die lange getragene Rücksicht gegen Ihre hohe Stellung in der Kirche und im Staate, sowie gegen Ihre unzweifelhaften Verdienste im Lehramte, in der Wissenschaft und im öffentlichen Leben überwogen hat, so musste zur Rettung Ihrer Seele und zur Warnung anderer die durch die Kirchengesetze auf das crimen haereseos externae et formalis gesetzte und vom allgemeinen vaticanischen Concile bezüglich seiner Decrete vom 18. Juli v. J. neuerdings statuierte excommunicatio major,

[1]) Vgl. Deutscher Merkur 1890, 113. [2]) Actenstücke des . . Erzbisthums München 134 f., Briefe und Erklärungen 100 ff. Die Sammlung von Rolfus, Kirchengeschichtliches 1, 486 gibt das falsche Datum: 4. April. Vgl. Laacher Stimmen 40 (1891 I) 146.

Digitized by Google

welcher Sie durch das genannte kirchliche Vergehen ipso facto verfallen sind, durch specielle Sentenz declariert und diesem kirchlichen Richterspruche die entsprechende Oeffentlichkeit, wie hiemit in Aussicht gestellt wird, gegeben werden'.

Seine Majestät König Ludwig II versicherte dem censurierten Stiftspropst, den er vor kurzem noch seinen Bossuet und den ‚wahren Fels der Kirche'[1]) genannt hatte, in einem Handschreiben: ‚Mit lebhaftem Bedauern habe ich Ihre Excommunication vernommen und drücke mit warmen Worten mein Beileid aus'[2]).

Die Sprache der kirchlichen Behörde war tief ernst. Man ließ es nicht fehlen an wiederholten Bitten und liebevollen Mahnungen. Am 23. April, also wenige Tage nach der Excommunication, erschien Bischof Feßler von St. Pölten in höherem Auftrage bei Döllinger und conferierte mit ihm volle acht Stunden; umsonst. ‚Der Sturm gegen das Vaticanum', schrieb ein bayerischer Bischof, ‚ist von der Loge commandiert; darum helfen Gründe und Briefe nichts. Bismarck mischt die Karten zum Spiele gegen die Kirche, Bayern soll zuerst auswerfen'. Feßler gab die Hoffnung noch nicht vollständig auf. ‚Sie ist in der letzten Zeit sehr gesunken', schrieb er am 18. Mai 1871 nach Einsiedeln, ‚aber ganz sinken lassen werde ich sie erst dann, wenn Döllinger sich öffentlich und förmlich lossagt'[3]).

---

[1]) Vgl. ob. S. 641. [2]) Allgemeine Zeitung 1871 April 29, 2. außerordentliche Beilage S. 2106. [3]) Erdinger, Dr. Joseph Feßler, Bischof von St. Pölten und Secretär des vaticanischen Concils. Ein Lebensbild. Brixen 1874, S. 173 ff. Vgl. das erdichtete Referat der Wiener ‚Presse' bei Wolfgang Menzel, Geschichte der neuesten Jesuitenumtriebe in Deutschland (1870—1872), Stuttgart 1873, S. 184. Majunke, Geschichte des ‚Culturkampfes' in Preußen-Deutschland S. 178, erwähnt den Besuch Laemmers in folgendem Zusammenhange: ‚Auch Döllinger hätte sich vielleicht wie Hefele unterworfen. Wir hatten bei den Erörterungen über das Concil gesehen, daß selbst Graf Arnim der Meinung war, der „Luther des neunzehnten Jahrhunderts" sei nur Antiinfallibilist geworden, weil er nicht in die Vorbereitungscommission für das Concil berufen worden sei. Um diese Empfindlichkeit zu paralysieren, hatte ihn Pius IX durch Prof. Laemmer (bei dessen Rückreise aus Rom i. J. 1871, bald nach dem Besuch Feßlers) seiner persönlichen Sympathien versichern lassen. Aber es war zu spät. Nach einer bis heute unwidersprochen gebliebenen Mittheilung der „Germania" vom Sommer 1871 ist Döllinger Mitglied der Freimaurerloge zu Karlsruhe, und das erklärt zuletzt bei ihm Alles'.

Digitized by Google

Döllinger hat aus guten Gründen von einer förmlichen und öffentlichen Lossagung nie etwas wissen wollen, aber er fuhr fort, so zu reden und so zu handeln, daß über seinen inneren und äußeren Bruch mit der katholischen Religion nicht der geringste Zweifel obwalten konnte. Ende Mai fand auf seine Einladung in München eine Versammlung statt. Das Ergebnis der Berathungen war ein ‚wesentlich von ihm entworfenes' Schriftstück.

Die Allgemeine Zeitung brachte es unter dem Titel ‚Erklärung Döllingers und Genossen' in der Beilage des 13. Juni[1]). Darin heißt es: ‚Wenn der jüngste Hirtenbrief der deutschen Bischöfe behauptet: Petrus sei es, der durch den Mund des sich für unfehlbar erklärenden Papstes gesprochen habe, so müssen wir dieses Vorgeben als eine Blasphemie zurückweisen .. Die neuen Lehren verletzen in ihrer nackten Derbheit und kaum zu berechnenden Tragweite jedes christliche Gefühl .. Wenn die deutschen Bischöfe behaupten: die „Fülle der Gewalt", welche gemäß den vaticanischen Decreten dem Papst zukomme, dürfe nicht als eine unbeschränkte oder alles umfassende bezeichnet werden, weil der Papst in deren Ausübung an die göttliche Lehre, Ordnung und Satzung gebunden sei, so würde man mit dem gleichen Rechte sagen können, daß eine unumschränkte, despotische Gewalt überhaupt, selbst bei den Mohammedanern nicht existiere. Denn auch der türkische Sultan oder der Schah von Persien erkennt die Schranke des göttlichen Richters und die Satzungen des Korans an .. Der Papst besitzt nach der neuen Lehre eine Gewaltfülle, wie selbst die ausschweifendste Phantasie sie nicht größer sich denken kann .. Wir beklagen es .., daß die deutschen Bischöfe sich nicht gescheut haben, in einem Hirtenbrief an das katholische Volk den Gewissensschrei ihrer Diöcesanen mit Schmähungen auf Vernunft und Wissenschaft zu beantworten. Wahrlich, wenn wir von Männern, die

---

Daß Döllinger Freimaurer gewesen sei, wird von Jörg in Historisch-politische Blätter 105 (1890 I) 240 f. entschieden geleugnet. Vgl. Allgemeine Zeitung 1871 November 23, außerord. Beilage S. 5786.

[1]) Abgedruckt bei Schulte, Der Altkatholicismus 16 ff. (vgl. 338 f.) und Stenographischer Bericht über die Verhandlungen des Katholiken-Congresses abgehalten vom 22. bis 24. September 1871 in München. Mit einer historischen Einleitung und Beilagen. S. VIII ff. Ueber die Autorschaft Döllingers s. auch Allgemeine Zeitung 1871 Juni 13, Hauptblatt S. 2920.

Digitized by Google

keine höhere Pflicht als blinden Gehorsam zu kennen scheinen, auf ihre ehrwürdigen Vorfahren im Episkopat, auf Bischöfe wie Cyprian, Athanasius, Augustin, blicken, so haben wir ein größeres Recht als der hl. Bernhard zu dem Schmerzensruf: Quis nobis dabit videre ecclesiam sicut erat in diebus antiquis. Wir weisen die Drohungen der Bischöfe als unberechtigt, ihre Gewaltmaßregeln als ungiltig und unverbindlich zurück . . Jetzt hat man zum erstenmal — der Fall ist in achtzehn Jahrhunderten nicht vorgekommen — Männer mit dem Kirchenbanne belegt, nicht weil sie eine neue Lehre behaupten und ausbreiten wollen, sondern weil sie den alten Glauben, wie sie selber ihn von ihren Eltern und Lehrern in Schule und Kirche empfangen haben, bewahren und das Gegentheil davon nicht annehmen, ihren Glauben nicht wie ein Kleid wechseln wollen . . Wenn wir trauernd das Streben nach geistlähmender Centralisation und mechanischer Uniformität wahrnehmen; wenn wir die wachsende Unfähigkeit der Hierarchie beobachten, welche die großartige geistige Arbeit der neuen Zeit nur mit dem Schellengeklingel altgewohnter Redensarten und ohnmächtiger Verwünschungen zu begleiten oder zu unterbrechen vermag — so ermuthigt uns doch die Erinnerung an bessere Zeiten und die Zuversicht auf den göttlichen Lenker der Kirche. In solcher Rückschau und Vorschau zeigt sich uns ein Bild echt kirchlicher Regeneration, ein Zustand, in welchem die Culturvölker katholischen Bekenntnisses, ohne Beeinträchtigung ihrer Gliedschaft an dem Leibe der allgemeinen Kirche, aber frei von dem Joch unberechtigter Herrschsucht, jedes sein Kirchenwesen, entsprechend seiner Eigenart und im Einklange mit seiner übrigen Culturmission und einträchtiger Arbeit von Klerus und Laien gestaltet und ausbildet, und die gesammte katholische Welt sich der Führung eines Primats und Episkopats erfreut, der durch Wissenschaft und durch thätige Theilnahme an einem gemeinsamen Leben sich die Einsicht und die Befähigung erworben hat, um der Kirche die ihrer einzig würdige Stelle an der Spitze der Weltcultur wieder zu verschaffen und auf die Dauer zu erhalten. Auf diesem Wege und nicht durch die vaticanischen Decrete werden wir zugleich uns dem höchsten Ziele christlicher Entwicklung wieder nähern, der Vereinigung der jetzt getrennten christlichen Glaubensgenossenschaften, die von dem Stifter der Kirche gewollt und verheißen ist, die mit immer steigender Kraft der Sehnsucht von unzähligen Frommen, und nicht am

Digitized by Google

wenigsten in Deutschland, begehrt und herbeigerufen wird. Das gebe Gott! München, im Juni 1871'.

Zu diesen ‚unzähligen Frommen' sollen außer Döllinger, der an erster Stelle unterzeichnet ist, auch die dreißig anderen Herren gehören, deren Unterschriften der des Stiftspropstes folgen. Einer derselben, Rowland Blennerhassett, erhob indes ernste Einsprache gegen die von ihm als unbefugt gerügte Verwendung seines Namens und stützte die Beschwerde mit der Bemerkung, daß er seinen Namen richtig geschrieben haben würde, wenn er selbst unterzeichnet hätte[1]).

Die ‚Erklärung' berührt sich nach Sprache und Inhalt in auffallender Weise mit manchen früher besprochenen anonymen oder durch Reusch erst veröffentlichten Kundgebungen des greisen Stiftspropstes, welcher jetzt, nachdem die Maske gefallen, keinen Grund mehr hatte, gewisse Antipathien zu verheimlichen. Alles freilich, was Döllinger dachte und fühlte, sprach die Proclamation vom Juni 1871 noch nicht offen aus. Sie hält scheinbar immer noch an der Tradition der ‚achtzehn Jahrhunderte' fest, wiewohl doch Döllinger-Janus sich mit dieser Tradition schon gründlich abgefunden hatte. Die Klugheit forderte einige Zurückhaltung. Ob sie auf die Dauer möglich ist? — Das von der ‚Erklärung' beliebte, der Hierarchie zur Last gelegte ‚Schellengeklingel altgewohnter Redensarten und ohnmächtiger Verwünschungen' läßt weitere radicale Verlautbarungen des Chorführers erwarten.

Der am Schluss des Documents geäußerte Wunsch nach Vereinigung der getrennten Glaubensgenossenschaften ist eine lang gehegte Lieblingsidee Döllingers. Im Jahre 1863 hatte er von der ‚Versöhnung der getrennten Confessionen in höherer Einheit' gesprochen, ähnlich im Jahre danach in der akademischen Rede ‚König Maximilian II und die Wissenschaft'[2]). Demselben Gefühl gab er Ausdruck in dem Dankschreiben vom 15. Mai 1871 an den Dekan der juristischen Facultät zu Marburg[3]). ‚Die Auszeichnung des juristischen Doctorgrades', sagt Döllinger, ‚welche

[1]) Bei Schulte, Der Altkatholicismus 338 ff. Die ‚ausdrückliche und rückhaltslose Zustimmung' des Pater Hyacinth zur Erklärung Döllingers und Genossen s. Allg. Ztg. 1871 Juli 15 S. 3511. [2]) Vgl. ob. S. 415 424. [3]) Allg. Ztg. 1871 Juni 23 S. 3115.

Digitized by Google

mir durch die Güte der Facultät der Rechte zutheil geworden ist, nehme ich mit Freude und mit Stolz an . . Es ist wohl das erstemal, daß einem Manne meines Standes ein so gewichtiges Zeugnis des Wohlwollens und Vertrauens von einer gelehrten, einem anderen Bekenntnisse angehörigen Körperschaft gewährt wird; ich werde wohl nicht irre gehen, wenn ich darin einen Vorgang erblicke, welcher nicht ohne Einfluss bleiben wird auf die künftige Gestaltung der Dinge in dem nun politisch geeinigten, aber confessionell noch gespaltenen Vaterland. Wir Deutschen können und wollen doch nicht der Hoffnung entsagen, daß zu der glücklich erlangten staatlichen Union auch einmal die religiöse sich geselle, daß die vor 300 Jahren unvermeidlich gewordene Trennung in einer wenn auch jetzt noch entfernten Zukunft zu höherer reinerer Einheit sich wieder zusammenschließe. Wird mir die hochverehrte Facultät wohl gestatten, daß ich, von der Sehnsucht nach solchem Ziele erfüllt, die hohe Ehre, die sie mir erwiesen hat, zugleich auch als eine glückverheißende Vorbedeutung eines künftigen Geistesfriedens begrüße und auch darum mich ihrer freue?'

Die akademische Würde, welche die Marburger Juristen dem Vater des Altkatholicismus übertrugen, war nicht die einzige Anerkennung und Ehrenbezeugung, welche dem gefeierten Manne beschert wurde. Die Münchener Professorenadresse vom 3. April versichert, daß es ‚in solchen Zeiten der Gefahr, wo alle äußeren Stützen brechen, Aufgabe der Hochschulen sei, sich als den letzten und wills Gott unzerbrechlichen Hort der misshandelten Wahrheit zu bewähren, und vor allen auf Sie, hochwürdiger Herr, waren die Blicke der Nation gerichtet. Sie haben der Erwartung entsprochen . . und in die Annalen der Münchener Universität ein Blatt von höchster historischer Weihe eingefügt . . Harren Sie aus im Kampfe, hochwürdiger Herr, bewehrt mit dem festen und leuchtenden Schilde der Wissenschaft, und möge derselbe ein Meduſenschild werden für alle Verderber der Christenheit!'[1]) In dem Glückwunschschreiben, welches der tief gesunkene Pater Hyacinth am 26. April von Rom aus an Döllinger richtete, verzweifelt der Verfasser an dem Erfolge von ‚wissenschaftlichen Demonstrationen und Gewissensprotesten gegen die unerhörten Anmaßungen der römischen Curie'. ‚Damit den Menschen, welche dieses System

[1]) Friedberg, Sammlung der Actenstücke 1, 188.

Digitized by Google

vertreten, die Augen aufgehen, ist es nöthig, daß sie sich an Begebenheiten stoßen, die stärker sind als sie selbst, und dies wird, wenn ich nicht irre, die schreckliche Züchtigung sein, welche Gott ihnen vorbehält, und zu gleicher Zeit die unverhoffte Rettung, welche er seiner Kirche bereitet'[1]). Am 30. April beschlossen Münchener Universitätsstudenten eine Adresse an den ‚Vertreter der Wissenschaft'[2]). Am 4. Mai ging ein Schreiben der drei weltlichen Facultäten zu Freiburg i. B. an den Vorkämpfer für Gewissensfreiheit ab[3]). Sogar Professoren der römischen Sapienza betheiligten sich an dem Beifallssturm, darunter auch solche, welche vorher eine Adresse an den Papst unterschrieben und denselben ‚wegen des Dogmas der Infallibilität' beglückwünscht' hatten[4]). Am 20. Mai gaben ein paar Gießener Universitätslehrer ihre ‚volle Zustimmung zu Döllingers mannhafter Erklärung vom 28. März', verwarfen einen ‚in seiner Grundannahme widersinnigen und wahnsinnigen Glauben', der zudem eine ‚freche Auflehnung gegen den Staat' sei[5]). Am Morgen des 28. Mai wurde die ‚Zustimmungsadresse der Katholiken der Rheinlande durch eine Deputation von Herren aus Bonn, Coblenz und Köln überreicht'[6]). Aus Würzburg, Salzburg, Wien, Amsterdam usf. liefen Schreiben ähnlichen Inhaltes ein[7]). ‚Von protestantischer Seite aber', schreibt Alban Stolz in seiner schlichten, volksthümlichen Weise, ‚ist ihm eine Adresse gemacht worden in dem Land, welches fast alle deutschen Gebiete an bornierter Unduldsamkeit gegen die Katholiken übertrifft, nämlich in Braunschweig'[8]). Diese Protestanten-Adresse an Döllinger, welche nach der Allgemeinen Zeitung[9]) ‚wohl

---

[1]) Allg. Zeitung 1871 Mai 11 S. 2315. [2]) Ebd. Mai 3 S. 2163. [3]) Ebd. Mai 7, Beilage S. 2252. [4]) Ebd. April 27 S. 2056; vgl. Mai 18, außerord. Beilage S. 2459. Das Oekumenische Concil. Stimmen aus Maria Laach 12, 5 ff. Rheinischer Merkur 1871, 475. Theiners Correspondenz mit Friedrich im Deutschen Merkur 1874, 303. [5]) Allg. Zeitung 1871 Mai 25 S. 2585 [6]) Ebd. Mai 30 Beilage S. 2684. Rheinischer Merkur 1871 S. 167 f. [7]) Vgl. Rolfus, Kirchengeschichtliches 1, 474. Friedberg, Sammlung der Actenstücke 1, 189. [8]) ‚Wohin sollen wir gehen?' 6. Aufl. in ‚Kleinigkeiten' 2 (1872) 272 f. Vgl. ‚Dürre Kräuter' (1877) 160. [9]) 1871 Juni 10 S. 2874. Rieks, Der Altkatholicismus in Baden, Heidelberg 1883, S. 8 ff. und namentlich die Allg. Ztg. während dieser Monate. Auch an der Alma Mater zu Innsbruck regte sich in Professorenkreisen das Bedürfnis nach einer officiellen Kundgebung an den

Digitized by Google

die erste ihrer Art' sein soll, legte, wie dasselbe Organ meldet, ‚den Nachdruck auf die politische Seite der Opposition gegen Papst und Jesuiten, auf die Gefahren der Unfehlbarkeitserklärung in ihren möglichen und wahrscheinlichen Folgen für das junge deutsche Reich, und auch des Königs von Bayern ist sehr rühmend gedacht'.

‚Auf welchen Irrweg Döllinger gerathen ist', heißt es bei Alban Stolz an der angeführten Stelle, ‚darüber sollte ihm schon ein Licht aufgehen durch die Adressen, die er bekommt. Muss es einem katholischen Geistlichen nicht unheimlich werden, wenn er Beifallsadressen bekommt von Leuten, welche das ganze Jahr in keine Kirche gehen, von welchen manche nicht einmal an einen persönlichen Gott glauben, die sich als Katholiken unterschreiben, während sie nicht einmal so viel mehr glauben als die meisten Protestanten noch glauben .. Der Heiland hat zu seinen Aposteln beim letzten Abendmahl gesagt: „Wenn ihr es mit der Welt hieltet, so würde sie euch als ihresgleichen lieben". Die meisten dieser Adressen an Döllinger gehen aber gerade aus von Leuten, die so recht auf der breiten Heerstraße der Welt dahinziehen .. Dazu kommen noch alle abgelöschten Katholiken, alle, die in gemischter Ehe leben und ihre Kinder protestantisch erziehen lassen, alle Freimaurer, alle öffentlichen Sünder, alle Leser und Liebhaber antichristlicher Zeitungen, der Gartenlaube und ähnlicher Blätter. Und wenn man alle Theilnehmer an der höllischen Mordbrennerei in Paris abstimmen hätte lassen über das unfehlbare Lehramt des Papstes, sie hätten alle mit den Münchner Hochlehrern und Gemeinderäthen wie ein Mann gestimmt .. Solchen Weltleuten gefällt der jetzige Herr Döllinger, weil er protestiert: früher hat er ihnen gar nicht gefallen, da er die Wahrheit der katholischen Kirche vertheidigte. Wird er jetzt auf dem breiten oder schmalen Wege gehen und stehen?'[1]).

‚Vorkämpfer für echt wissenschaftliche Forschung'. Das Unternehmen scheiterte indes an der ablehnenden Haltung des damaligen Rector magnificus, des um die Errichtung der hiesigen medicinischen Facultät hochverdienten Professors Karl Dantscher, welcher hervorhob, daß der Streitigkeiten an der Universität ohnehin genug seien.

[1]) Der auf der Höhe altkatholischer Bildung stehende Rheinische Merkur sah in der Schrift ‚Wohin sollen wir gehen?' eine traurige Probe, wie selbst besser angelegte Naturen, selbst der ‚einst berühmte Alban Stolz',

Digitized by Google

Die Preßburger Adresse hat Döllinger in folgender Weise schriftlich erwidert: ‚An die liberalen Katholiken der kgl. Freistadt Preßburg! Mit Freude und mit herzlichem Danke nehme ich die Adresse der Katholiken von Preßburg entgegen. Möge die darin ausgesprochene Gesinnung der Anhänglichkeit an die katholische Kirche und ihre echte Lehre, sowie des Festhaltens an dem Wesen der alten kirchlichen Ordnung sich mehr und mehr als die Ueberzeugung aller intelligenten Katholiken der ungarischen Nation herausstellen. Die Katholiken Ungarns sind die ersten gewesen, welche klar erkannt haben, daß eine rechtlich geordnete Theilnahme der Laien an der Feststellung und Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten dasjenige sei, was der Kirche gegenwärtig noth thut. In dieser Theilnahme werden sie auch die geeigneten Mittel finden, um sich jenes durch die vaticanischen Decrete zum vollen Ausdruck gekommenen Despotismus zu erwehren, welcher die gesammte katholische Welt unter die Willkürherrschaft einer fast völlig aus Italienern bestehenden Priesterbehörde und des mit der Curie eng verbündeten Jesuitenordens beugen will'[1]).

Döllinger hegte seit langen Jahren warme Sympathien für das Land der Hochkirche[2]). Jetzt fanden sie einen ausdrucksvollen Widerhall. Bei einer am 6. Juni abgehaltenen ‚Convocation' der

---

durch den Infallibilismus ein Opfer ‚geistiger Versimpelung und sittlicher Heruntergekommenheit' werden konnten .. ‚Aber wohin soll es noch kommen, wenn selbst ein Mann wie Alban Stolz so tief sinken kann?' Rheinischer Merkur 1871, 304 f. S. 536 figuriert Alban Stolz als ‚ultramontaner Rabulist'. Döllinger hat es nicht unter seiner Würde gehalten, dieses Blatt, das sich jetzt ‚Deutscher Merkur. Organ für katholische Reformbewegung' nennt, mit Beiträgen zu versehen.

[1]) Allgemeine Zeitung 1871 Juni 7, Beilage S. 2824. Zwei Unterschriftensammler der ‚liberalen Katholiken' Preßburgs kamen auch zum Rector des Jesuitencollegs. Die beiden Herren Juristen hatten keine Ahnung vom Stand der Dinge. In der unschuldigsten Unwissenheit von der Welt trugen sie dem Rector ihr Anliegen vor. Ganz gegen ihr Erwarten lehnte dieser ab. Da fragten sie, ob sie nicht zu den übrigen Herren des Collegs auch gehen dürften: ‚Wird umsonst sein', meinte der Rector. Als die beiden intelligenten Sammler ebenso leer, wie sie gekommen waren, durch die Hauspforte abzogen, sagte der eine zum andern: ‚Aber du, ich hätte doch geglaubt, daß der mit gutem Beispiel vorangehen würde'.

[2]) Vgl. Historisch-politische Blätter 105 (1890 I) 246 252.

Digitized by Google

Universität Oxford wurde der Vorschlag gemacht, dem Professor Döllinger das Ehrendiplom eines Doctor juris auszustellen. Kanonikus Liddon, der, wie es heißt, eine vortreffliche lateinische Rede hielt, sprach die Hoffnung aus, daß der Antrag einstimmig durchgehen möge. Die Hoffnung scheiterte an dem Widerspruch des Convertiten Clarke. Bei der Abstimmung wurde dem ‚Gegner der päpstlichen Unfehlbarkeit' das Ehrendiplom mit 65 gegen 16 Stimmen zuerkannt. So die Londoner Correspondenz der Allgemeinen Zeitung[1]). Nach dem Münchener Berichte vom 13. Juni[2]) wurde der juristische Doctorhut der Universität Oxford, ‚dieses seltene Ehrendenkmal, dem greisen Kirchenlehrer[3]) als dem tapferen Kämpfer für historische Wahrheit verliehen'. Der Act war für die ‚Times' der Anlaſs zu einem längeren Leitartikel ‚voll des Lobes für das Streben des Gegners der Unfehlbarkeit'. ‚Der Mann', so sagt das leitende Blatt[4]), ‚welcher an irgendeinem Platz oder in irgendeiner Weise gegen eine solche Beschimpfung der menschlichen Geistesarbeiten und des Zeugnisses des menschlichen Gewissens ankämpft, dient der Sache der Wahrheit und der Wissenschaft über die ganze Welt. In einem besonderen Grade hat er Anspruch auf die Unterstützung derjenigen, welche, gleich der englischen Nation, den nämlichen Kampf bereits gekämpft und gewonnen haben. Von diesem Gesichtspunkt aus kämpfen Dr. von Döllinger und die Universität Oxford für den Augenblick unter dem nämlichen Banner. Und es ist sehr zu bedauern, daß einige liberale Mitglieder der Convocation eine etwas unfreundliche Haltung gegen einen Mann eingenommen haben, welcher der Sache der Freiheit unter größeren Schwierigkeiten dient als sie dieselben zu schätzen vermögen. Die Universität Oxford thut wohl daran den Kampf gegen einen despotischen und

---

[1]) 1871 Juni 3 S. 2754, Juni 10 S. 2875. [2]) Ebd. Juni 14 S. 2948. Das Diplom, dessen Inhalt hier abgedruckt ist, wurde überbracht von dem damaligen Oberlehrer am Trinity College, Herrn Alfred Plummer, später Master of University College zu Durham. Es ist derselbe Plummer, der vom 4. Juli 1870 bis zum 28. Juli 1890 oft mit Döllinger verkehrt und seine Erfahrungen in mehreren wiederholt erwähnten Artikeln der Zeitschrift *The Expositor* 1890 I f. zu Ehren des Mannes niedergelegt hat. Vgl. *The Expositor* 1890 I 212 f. [3]) Vgl. oben S. 599 Anm. 1. [4]) Nach der Allgemeinen Zeitung 1871 Juni 15 S. 2964.

Digitized by Google

beschränkten Dogmatismus zu unterstützen, und kann dies thun, ohne sich irgendwie mit den positiven Ansichten Döllingers zu identificieren. Wenn Dr. v. Döllinger und die bayerischen Katholiken bereit sind, das Dogma auf unabhängigem Boden in Frage zu stellen, dann haben sie eine protestantische Bewegung angeregt, dann haben sie erklärt, daß es eine höhere Autorität gibt als Concilien, Päpste, Bischöfe und Priester, und daß dies die rein geistige Autorität ist, welche jedem individuellen Gewissen innewohnt. Und hiezu muss der Kampf früher oder später einmal kommen, und hiezu treibt ihn die Handlungsweise sowohl der Geistlichkeit als auch des Volkes in Bayern mit aller Schnelligkeit'. Der Verfasser des Artikels in der ‚Times' hat jedenfalls das Verdienst, Döllinger richtiger beurtheilt zu haben, als dieser sich selbst.

Man würde irren, wollte man die Zahl der Katholiken, welche der That Döllingers zujubelten, für mehr als einen sehr bescheidenen Bruchtheil halten. ‚Tausende im Klerus, hunderttausende in der Laienwelt denken wie ich', hatte der Stiftspropst am 28. März 1871 verkündet[1]). Die nüchterne Wirklichkeit entsprach der kühnen Hyperbel nicht[2]), und Döllinger musste sich damit trösten, daß der numerische Bestand seines Anhanges in umgekehrtem Verhältnis stehe zu dessen geistiger Ueberlegenheit, von der übrigens jene zwei Unterschriftensammler in Preßburg nicht die glücklichste Probe geboten haben[3]).

Eine entsprechende und sehr unverdächtige Beleuchtung erfährt das große Wort jenes Protestes durch die Eingabe, welche die Münchener Altkatholiken am 1. Juli 1871 an die k. b. Staats-

---

[1]) Vgl. ob. S. 648. [2]) Vgl. die statistischen Angaben bei J. N. Reindl, Die Altkatholiken oder Döllingers Anhänger aus dem Klerus und Volke I, Amberg 1871. Nach Reindl S. 9 gab es gegen Ende des Jahres 1871 dreißig altkatholische Priester in ganz Europa; davon entfielen sieben auf Bayern und dreizehn auf das übrige Deutschland. Nach H. Geiger, Gregor von Scherr, Erzbischof von München-Freising (O. S. B.) 1804—1877 München 1877, S. 27, zählte Döllinger bis 1873 in Nord- und Süddeutschland zusammen fünfunddreißig Geistliche, welche ‚offen in seinen Widerspruch einstimmten'. Vgl. Schulte, Der Altkatholicismus 381 583. Der Deutsche Merkur 1873, 192 nennt außer jenen fünfunddreißig einige andere Namen, die ‚noch hinzuzurechnen sein dürften'. Vgl. S. 208 desselben Jahrganges und 1874, 191. [3]) Oben S. 662 Anm. 1.

Digitized by Google

regierung machten. Zu den Bittstellern gehörte auch Döllinger. In diesem Schriftstück, das beim Cultusministerium um Ueberlassung eines Gotteshauses petitioniert, wird bemerkt, daß ‚innerhalb der katholischen Kirche' zwei Parteien entstanden seien, ‚von denen die eine, und auf ihrer Seite fast der gesammte Klerus, den Beschlüssen des vaticanischen Concils sich unterworfen hat, während die andere, wenn gleich gering nach der Zahl ihrer Mitglieder, doch nicht zu unterschätzen nach dem durch sie repräsentierten Grad geistiger Bildung, die Anerkennung dieser Beschlüsse verweigert'[1]). So gewaltig waren die schönsten Erwartungen seit dem 28. März herabgestimmt worden.

Die Entwicklung, welche Döllinger bisher genommen, wird zusammenfassend geschildert in einem vom 13. April 1871 datierten Schreiben des erzbischöflichen Ordinariats Bamberg[2]) an das Ordinariat München-Freising: ‚Reichbegabt von Gott, Jahrzehnte hindurch eine Zierde des Klerus, hat sich Döllinger durch seine lehramtliche, wie durch seine schriftstellerische Thätigkeit reiche Verdienste um unsere heilige Kirche erworben und schien von Gott berufen, durch die Fülle seiner Kenntnisse, durch die Schärfe seines Verstandes, durch die Macht des Wortes, die ihm eigen war, und durch die von allen Seiten ihm entgegengebrachte Hochachtung, der katholischen Kirche in ihren Bedrängnissen ein Trost und ein Vertheidiger zu sein — nunmehr aber ist er in seinen alten Tagen einer unbegreiflichen Verblendung zum Opfer gefallen, in welcher er, missgünstig auf seinen eigenen Ruhm wie ein Rasender alle Waffen seines Geistes gegen sich selbst und gegen seine Mutter, unsere heilige Kirche kehrt, in Schisma und Häresie

---

[1]) Allgemeine Zeitung 1871 Juli 4 Beilage S. 3308 f. Actenstücke des . . Erzbisthums München 218. S. den Protest der katholischen Pfarrer Münchens vom 13. April gegen das Döllinger'sche Schreiben vom 28. März und andere zahlreiche Kundgebungen der Zustimmung zu den vaticanischen Beschlüssen in der eben genannten Actensammlung S. 200 ff. Am 3. Juli erließen sieben Mitglieder der katholischen Universität München: Reithmayr, v. Haneberg, Thalhofer, Schmid, Reischl, Silbernagl und Bach in der Augsburger Postzeitung eine Erklärung gegen die Agitation Döllingers und Friedrichs; s. Allg. Zeitung 1871 Juli 8 S. 3378, Rolfus, Kirchengeschichtliches 1, 523 f. [2]) Döllinger war ebenso wie sein Schüler Friedrich aus der Diöcese Bamberg hervorgegangen.

Digitized by Google

verfällt, sich zum Denuncianten der Kirche herabwürdigt, durch Entstellung ihrer Lehre und ihrer Geschichte das Mistrauen und den Hass der Staatsgewalt gegen sie provociert, ihre Hierarchie und ihren Klerus der öffentlichen Verachtung preisgibt, seinen einst so gefeierten Namen zum Schibboleth der Revolution auf dem Gebiete der Kirche machen lässt und so tausende vielleicht mit sich hinab in den Abgrund zieht .. Wir bedauern tief die Art und Weise, in welcher .. insbesondere von Herrn Dr. v. Döllinger die Presse benützt wird, als könnte derselbe nicht schnell genug die Welt zum Zeugen seiner Verblendung und Unehre machen, oder als fühlte er sich vor der Gnade Gottes, die ihn zum katholischen Glauben und Gehorsam zurückführen könnte, nicht sicher, bevor er nicht alle Brücken hinter sich abgebrochen hätte'[1]).

[1]) Actenstücke des .. Erzbisthums München 180 f.

Digitized by Google

Zur Frage über die innere Vollkommenheit der Genugthuung Christi.

Von F. A. Stentrup S. J.

Einige ältere Theologen, wie Duns Scotus, Gabriel Biel, Durand und Johannes Medina, lehrten, daß, wenngleich Christus für die Sünden der Menschheit wahrhaft genuggethan habe, deshalb doch nicht zu glauben sei, daß den Werken Christi in sich ein hinreichender Genugthuungswert innegewohnt habe. Es sei vielmehr festzuhalten, daß die Werke Christi die genugthuende Kraft nur dadurch erlangten, daß Gott versprochen hatte, sich mit ihnen zufrieden stellen, und im Hinblick auf sie Nachlass der Sünden gewähren zu wollen. Mit Recht nennt Suarez[1]) diese Ansicht nicht wahrscheinlich, und nicht übereinstimmend mit dem christlichen Sinne, ja nicht einmal mit dem Glauben genügend in Einklang stehend. Er stellt dagegen als allgemeine Lehre den Satz auf: Die Genugthuung Christi war nicht nur eine hinreichende, sondern auch eine überfließende, und das nicht etwa nur durch die Annahme von Seiten Gottes, sondern kraft des eigenen Wertes, der Christi Werken ob der Würde der sie setzenden Person zukam. Die Wahrheit dieses Satzes thaten wir mit Berufung auf Schrift und Ueberlieferung an einer anderen Stelle dar[2]), und fügten ebenda-

[1]) Nec probabilis, nec pia, nec fidei satis consentanea esse videtur (Disp. 4 sect. 3 n. 10). [2]) Soteriologia vol. 1 pag. 100 sq.

Digitized by Google

selbst jenen Beweis hinzu, den die Theologen meistens entwickeln, um die Lehre der Offenbarung zu bekräftigen und in ihr volles Licht zu setzen. Wir hätten also keinen Grund, auf diese Wahrheit zurückzukommen, wenn uns nicht durch Dörholts Werk[1]) ein willkommener Anlass geboten worden wäre. Nicht ohne Grund bezeichnen wir diesen Anlass als einen willkommenen; darf es ja als ausgemachte Sache gelten, daß die Prüfung entgegengesetzter oder auch nur von einander abweichender Ansichten sehr viel zur Klarstellung einer Wahrheit beiträgt.

Vorerst erlauben wir uns in möglichst knapper Form den theologischen Beweis, dessen wir erwähnten, unsern Lesern vorzuführen. Da die Schwere und Bosheit einer Beleidigung um so größer ist, je höher die Person des Beleidigten, und je tiefer die Person des Beleidigers steht, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Schwere und Bosheit der Beleidigung, die Gott vom Menschen durch die Todsünde zugefügt wird, eine unendliche ist. Da ferner der Wert einer Genugthuung in erster Linie von der Würde abhängt, welche die Person besitzt, die sie leistet, so kann es ebenso wenig einem Zweifel unterliegen, daß der Wert der Genugthuung Christi ein unendlicher ist. Nun gehört aber die Unendlichkeit dieses Wertes einer ganz anderen und höheren Ordnung an, als die Unendlichkeit, die wir in der Beleidigung Gottes finden, nicht nur weil jene der Person entstammt, die in dem genugthuenden Werke thätig ist, diese hingegen der Person, die der Terminus der Beleidigung ist; viel inniger aber die Beziehung des Werkes zu der thätigen Person ist, als die Beziehung der beleidigenden That zu der beleidigten Person, sondern auch und ganz vorzüglich, was jedoch damit zusammenhängt, weil die erste Unendlichkeit schlechthin eine solche, die zweite aber nur beziehungsweise Unendlichkeit ist. Folglich, da das schlechthin Unendliche unendlich das nur beziehungsweise Unendliche überragt, ist die Genugthuung Christi kraft des eigenen Wertes, der den Werken Christi ob der unendlichen Würde der in ihnen thätigen Person zukommt, nicht bloß eine hinreichende, sondern eine überfließende.

Wir brauchen kaum zu bemerken, daß Dörholt, der an der wahren Unendlichkeit der Verdienste Christi festhält, und die Ge-

[1]) Die Lehre von der Genugthuung Christi, theologisch dargestellt und erörtert von Dr. Bernhard Dörholt.

Digitized by Google

nugthuung unseres Erlösers mit den übrigen Theologen für eine überfließende erklärt, sich des angeführten Beweises nicht bedienen konnte. Sahen wir ja, daß er im Widerspruch mit den weitaus meisten Theologen die Beleidigung Gottes in der Todsünde für eine, nicht nur beziehungsweise, sondern schlechthin unendliche erachtet. Wir haben mithin zu prüfen, ob es ihm gelang an Stelle jenes Beweises einen andern zu bringen, der an Beweiskraft hinter demselben nicht zurückbleibt. Dieser Prüfung schicken wir einige Bemerkungen zu der theologischen Erklärung, die er uns von der Unendlichkeit der Genugthuung Christi gibt, voraus.

Nachdem Dörholt (§ 31) seinen Leser dahin orientiert hat, daß es sich um eine Unendlichkeit, nicht in der physischen, sondern in der moralischen Ordnung handle, nicht nämlich um die Unendlichkeit des Seins, sondern um die Unendlichkeit des Wertes der menschlichen Handlungen Christi, gibt er auf die Frage, woher diesen Handlungen der unendliche Wert komme, folgende Antwort: ‚Es war der Unendliche selbst, der in der endlichen Natur handelte, und darum hatten alle seine Handlungen, soweit sie für Moralität empfänglich waren, und das sind ausschließlich die von dem freien menschlichen Willen abhängigen actus humani, Unendlichkeit in der moralischen Ordnung, unendlichen Wert nach der richtigen Schätzung. Der Unendliche brachte sich durch die Menschwerdung in die Lage, daß er selbst verdienen und genugthun konnte, und deshalb waren Verdienst und Genugthuung bei ihm von unendlichem Werte. Aber auch nur darum, weil die handelnde Person die unendliche Person des göttlichen Wortes war, hatten die menschlichen Handlungen Christi den unendlichen Wert zum Verdienen und Genugthun.‘ Er stellt also zwei Sätze als gewiss auf; der erste lautet: Die menschlichen Handlungen Christi erlangen ihre moralische Unendlichkeit aus der handelnden Person, welche das göttliche Wort selbst ist; der zweite fügt eine Beschränkung zu diesem Satze hinzu, nämlich: Die menschlichen Handlungen Christi haben ihre moralische Unendlichkeit nur dadurch, daß sie Handlungen der Person des göttlichen Wortes sind. Mit diesem zweiten Satze vermögen wir uns nicht einverstanden zu erklären. Die Gründe dafür werden wir weiter unten anführen; vorerst vernehmen wir die Erörterungen Dörholts über die Frage, wie die Unendlichkeit aus der göttlichen Person Christi sich in seine menschlichen Handlungen hinüberleite.

Digitized by Google

Nach Misbilligung verschiedener Ansichten, die diese höchst wichtige Frage berühren, kömmt er auf die Ansicht des Suarez zu sprechen, welcher lehre, die menschlichen Handlungen Christi hätten zwar ihren unendlichen Wert aus der göttlichen Person Christi, allein dieser Wert sei den Handlungen Christi nicht innerlich, und sei nicht dasselbe mit ihrer moralischen Güte, sondern eine äußere Benennung und Schätzung, die ihnen ob der sie verrichtenden Person beigelegt werde; und erst durch diese äußere Benennung und Wertschätzung von Seiten Gottes werde ihnen unendlicher Wert verliehen. Dagegen meint Dörholt einwenden zu müssen, daß die Handlungen Christi, wenn der unendliche Wert ihnen nicht innerlich sei, in der That und Wirklichkeit nicht unendlich viel wert seien; und daß, wenn Gott sie nichtsdestoweniger so ansehe und schätze, ein ähnliches Verfahren von Seiten Gottes obwalte, wie Duns Scotus es sich denkt, daß nämlich Gott das in sich endliche Verdienst Christi zu Unendlichem oder für unendlich viele annehme. Auch bei Duns Scotus gebe ja die Person des göttlichen Wortes für diese Annahme den Grund ab, aber nur den Congruenzgrund. Trotzdem bestehe zwischen Scotus und Suarez der Unterschied, daß bei jenem Gott. bei der Annahme des Verdienstes Christi nach seiner Barmherzigkeit verfahre, bei diesem aber nach seiner Gerechtigkeit, und die Forderung einer gleichwertigen Genugthuung stelle. ‚Was nun aber Gott bekömmt, steht allerdings mit einem unendlichen Princip in Verbindung, aber es hat dennoch keinen innern unendlichen Wert, sondern erhält nur eine gewisse moralische Unendlichkeit durch die äußere Benennung und Werthaltung von Seiten Gottes, welche nach dem Grundsatze: Aestimatio est in aestimante, sicut laus in laudante, schließlich doch nur etwas im Urtheile Gottes ist, dem in der Sache, d. i. in der Genugthuung Christi nicht etwas völlig Gleiches entspricht. Ganz consequent will dann Suarez auch einen sachlichen Unterschied zwischen der wirklichen Güte (bonitas realis) einer verdienstlichen und genugthuenden Handlung und ihrem Werte (valor) gemacht wissen, so daß die wirkliche Güte noch nicht ihren Wert zum Verdienen oder Genugthun ausmache. Bei Christus sei die wirkliche Güte der menschlichen Handlung endlich, weil aus endlichen Principien; der Wert freilich zum Verdienen und Genugthun fließe ihnen von der Person des Wortes zu und sei deswegen unendlich, aber dieser Wert sei in Hinsicht auf die mensch-

Digitized by Google

lichen Handlungen Christi nur eine denominatio vel aestimatio extrinseca.'

Gegen diese Ansicht des Suarez, wie sich nämlich der Verfasser dieselbe zurecht legt, behauptet er, daß zwischen der bonitas realis und dem valor nicht ein sachlicher, sondern nur ein begrifflicher Unterschied bestehe. Der Irrthum des Suarez liege darin, daß er bei dem Ausdrucke ‚reale Güte' nur die Güte im Auge habe, welche den Handlungen Christi aus den Quellen der Moralität zufloss, nicht aber die Güte, die ihnen ob der Würde der handelnden Person zukam. Es ist unrichtig, ‚daß man nur jene meine, wenn man von innerer Güte, oder was doch offenbar dasselbe ist, von innerem Werte der Handlungen Christi spricht. Es leitet sich nämlich wegen der hypostatischen Vereinigung von der Person des göttlichen Wortes auf jene Handlungen ein unendlicher Wert hinüber, der den Handlungen wahrhaft innerlich ist, und ihnen nicht bloß infolge einer äußeren Benennung oder Wertschätzung beigelegt wird, sondern ihnen an sich vor aller äußern Benennung zukömmt, und ihnen bei einer der Wahrheit gemäß gemachten Abschätzung nicht verweigert werden kann.'

Zum genauern Verständnis dieser Hinüberleitung muss man daran festhalten, daß die zweite Person in der allerheiligsten Dreieinigkeit selbst es ist, mit welcher die menschlichen Handlungen Christi vermittelst der menschlichen Natur physisch verbunden sind, und welche als in sich abgeschlossenes Thätigkeitsprincip, als principium quod, die Handlungen vollzieht, und ihnen unter der Rücksicht von Verdienst und Genugthuung unendlichen Wert verleiht. ‚Dieser Wert ist ihnen innerlich, weil er ihnen nicht von außen, sondern von ihrem eigenen persönlichen Princip zufließt; denn actiones sunt supposit, sunt totius, non partium sive formarum; die Handlungen gehören der Person an, werden von ihr ausgesagt, ihr imputiert, weil die Person als das Ganze auftritt, welches handelt, dem gegenüber die Natur als Werkzeug erscheint, wodurch die Handlung geschieht. Das eigene, persönliche Princip der Handlung ist wahrhaft unendlich, darum haben sie einen wahrhaft unendlichen innern Wert.' Dabei genügt es, daß dieses persönliche Princip nicht naturgemäß, sondern nur infolge der hypostatischen Vereinigung das eigene Princip der menschlichen Handlungen ist. ‚Und weil in solcher Weise dieser unendliche Wert ein den Handlungen innerlicher ist, so bedarf es weder

Digitized by Google

einer äußeren, zu ihrer innern Güte hinzukommenden denominatio sive aestimatio extrinseca, noch eines modus superadditus'.

Um ein richtiges Urtheil über Dörholts Lehre, die er im Gegensatz zu Suarez vorträgt, fällen zu können, müssen wir vor allem die Ansicht des Suarez, inwiefern sie hier in Betracht kömmt, klar darlegen. Wir finden dieselbe hauptsächlich in den Antworten niedergelegt, die der große Gottesgelehrte auf verschiedene Einwürfe gibt, die gegen den unendlichen Wert des Verdienstes und der Genugthuung Christi erhoben wurden.

Der erste Einwurf rührt von Scotus her: Jede menschliche Handlung Christi hat ein endliches Sein; und wenn sie in irgend einer Weise unendlich wäre, müsste sie Gott unendlich wohlgefallen, nicht weniger nämlich, als die unerschaffenen Thätigkeiten der Gottheit selbst. Wie kann man also den Handlungen Christi einen unendlichen Wert beilegen? Nichts steht im Wege, antwortet Suarez, daß die Handlung Christi, obwohl physisch in der Ordnung des Seins endlich, trotzdem moralisch in der Ordnung der Genugthuung unendlich sei, indem diese Unendlichkeit nicht im physischen Sein, sondern in der moralischen Würde besteht, die auf die Handlung aus ihrer Verbindung mit der göttlichen Person hinüberfließt. Auch muss der Vergleich der menschlichen Handlung Christi mit der unerschaffenen Thätigkeit der Gottheit zurückgewiesen werden. Denn die letztere ist schlechthin und in der Ordnung des Seins unendlich, und deshalb gefällt sie Gott unendlich, nicht in der Ordnung der Genugthuung und des Verdienstes, da diese Rücksichten, die nicht Vollkommenheit schlechthin besagen, in ihr nicht vorgefunden werden können, sondern sie gefällt ihm als eine Thätigkeit, die durch ihr innerstes Wesen und Sein unendlich gut ist. Die erstere hingegen ist ausschließlich in der Ordnung der Genugthuung und des Verdienstes schlechthin und absolut unendlich, in der Ordnung des Seins aber nur beziehungsweise; ähnlich wie die menschliche Natur selbst kraft der Vereinigung mit dem Worte eine unendliche Würde besitzt, ohne deshalb der göttlichen Natur gleich zu sein; und wie Sünde und Lüge mit ihr im Widerspruch stehen, ohne darum die wesenhafte Gutheit und Wahrheit der göttlichen Natur als eigen zu haben: alles das hat sie ja nur ob ihrer Vereinigung mit dieser.

Digitized by Google

Wichtiger für unsere Frage ist der zweite Einwurf, der zugleich zur Bekräftigung des ersteren dienen soll. Er lautet: Es scheint nicht wohl möglich zu sein, daß die gute menschliche Handlung Christi unter der Rücksicht von Genugthuung und Verdienst unendlich sei, wenn sie nicht innerlich ein unendliches Sein einschließt. Denn der Wert der Handlung unter der besagten Rücksicht gehört zur moralischen Güte derselben. Diese Güte aber ist, besonders in dem innern Acte des Willens, nicht eine äußerliche Benennung, sondern eine innere Eigenschaft des Actes, die ohne reale Veränderung und Zunahme desselben nicht vermehrt zu werden vermag, und mithin nicht unendlich sein kann, wenn nicht der Act selbst physisch und in seinem Sein, sei es intensiv, oder extensiv auf irgend eine Weise unendlich wird. Was selbst dann noch gilt, wenn die Unterscheidung des Wertes einer Handlung von ihrer Güte zugegeben wird. Denn nicht weniger, als der Genugthuungswert einer Handlung von dem Umstande der handelnden Person Wachsthum erhält, zieht auch ihre Güte daraus Vermehrung, indem diese offenbar nicht nur aus dem Gegenstande der Handlung, sondern auch aus den Umständen zu entnehmen ist. Wenn also die unendliche Würde der handelnden Person dem Genugthuungswert der Handlung Unendlichkeit verleiht, so verleiht sie auch ihrer Güte und ihrem Sein Unendlichkeit.

Auf den ersten Theil dieser Einwendung antwortet Suarez, der Genugthuungswert der Handlung sei etwas von jener realen Güte des Actes, wodurch er das Sein eines moralisch guten hat, und die ihm innerlich inhäriert, durchaus Unterschiedenes. Man könne das deutlich sehen in dem Acte vollkommener Reue, der, sofern er vor dem Zustande der heiligmachenden Gnade gesetzt werde, zwar seine ganze innerliche moralische Güte und die volle Natur eines Tugendactes, nicht aber die Natur eines gleichwertigen Verdienstes (sufficientem valorem et condignitatem ad meritum) habe; der aber, von einer gerechtfertigten Seele gesetzt, sofort die Natur eines solchen Verdienstes bekomme, wenngleich seine Gütte innerlich weder verändert noch vermehrt sei. Das zeige nämlich, daß dieser Wert nicht ein physisches Sein besage, das dem Acte inhärierte, sondern dieses vielmehr nebst einigen äußern Benennungen, und die Freiheit und die Beziehung auf eine bestimmte Person voraussetze, und in einem moralischen Etwas und in der Schätzung des Actes selbst bestehe. Und so, schließt er,

Digitized by Google

konnten alle Handlungen Christi, obwohl dem Sein und somit der innern inhärierenden moralischen Güte nach endlich, dennoch von unendlichem moralischen, aus der Würde der Person entstammenden Werte sein. Man kann folglich kurz auf den in Frage stehenden Theil der Einwendung dadurch antworten, daß man leuguet, der Genugthuungswert gehöre zur Güte der Handlung. Denn im eigentlichen Sinne ist er nicht in jener Güte enthalten, von der die Handlung die Benennung eines moralisch guten und tugendhaften Actes empfängt, und die man versteht, wenn man die Güte als etwas dem Acte Innerliches bezeichnet, sondern sie gehört ganz der moralischen Schätzung an. Will man indes auch diese eine Güte nennen, was ohne Zweifel geschehen kann, weil sie eine gewisse Würde ist, und in ihrer Art die Natur eines moralischen Seins hat, so muss jedenfalls geleugnet werden, daß die ganze Güte des Actes ein reales ihm inhärierendes Sein sei.

Auf den zweiten Theil der Einwendung aber erwidert Suarez, daß der Umstand, oder die Würde der Person gewiss bisweilen die innere Güte der Handlung vermehre, aber in ganz anderer Weise, als dieses bei der Vermehrung ihres Genugthuungswertes und ihrer Verdienstlichkeit der Fall sei. Denn zu jener trage sie nicht zunächst und unmittelbar bei, als wenn nämlich die Person gleichsam als Form der Handlung zu denken wäre, sondern nur, inwiefern sie gewissermaßen in das Object dieser hinübergreife, und dadurch auf die objective Güte derselben einwirke.[1]) Zum Genugthuungswerte aber trage sie zunächst und unmittelbar bei, indem derselbe der Person entnommen werde, die durch sich selbst

[1]) Bonitatem non confert proxime et immediate, quasi actum ipsum informando, sed quatenus aliquo modo redundat in objectum. et quodammodo afficit illud, augendo vel mutando objectivam bonitatem ejus, ut quando pauper facit eleemosynam, illa circumstantia personae auget bonitatem, quia illud objectum, comparatum ad talem personam, censetur difficilius et majoris quantitatis personalis, et sic de aliis; et hinc fit, ut haec circumstantia personae, etiamsi infinita sit, non infinite augeat bonitatem, sed limitetur ex habitudine et modo. quo talis actus tendit in tale objectum sic affectum, quia ut dictum est, non auget hanc bonitatem, nisi quatenus aliquo modo redundat in objectum, et consequenter nonnisi juxta habitudinem realem quam actus habet ad objectum talibus circumstantiis affectum (*Suarez* Disp. 4 sect. 4 n. 38.

Digitized by Google

den Act berühre und Wert und Würde ihm verleihe, und deshalb jenen unendlich mache, wenn ihre Würde unendlich sei.

Fast möchte es uns scheinen, daß diese theilweise Auseinandersetzung der Lehre des Suarez genügt, um den Beweis zu liefern, daß Dörholt die Ansicht desselben wohl nicht richtig auffaßte. Denn wie hätte er sonst dem großen Theologen die Meinung zuschreiben können, die Handlungen Christi bekämen nur eine gewisse moralische Unendlichkeit durch die äußere Benennung und Werthaltung von Seiten Gottes, die schließlich nur in einem Urtheile Gottes bestehe, dem in der Sache, d. i. in der Genugthuung Christi nicht etwas völlig Gleiches entspreche? Also Suarez soll mit anderen Worten gelehrt haben, die Genugthuung Christi sei in sich nicht unendlich, sondern nur dem Namen und dem Dafürhalten Gottes nach? Dörholt behauptet es, aber er würde es gewiß nicht behauptet haben, wenn er die denominatio extrinseca, von der Suarez spricht, im Sinne des Suarez genommen hätte; ja er würde dann vielleicht die ganze Lehre des Suarez adoptiert, und dadurch der Klarheit und Wahrheit wesentliche Dienste geleistet haben. Wir werden darauf zurückkommen, sobald wir die Unmöglichkeit nachgewiesen haben. jene Lehre dem Suarez zu unterstellen.

Nachdem Suarez verschiedene Lehrmeinungen über den unendlichen Genugthuungswert der Handlungen Christi zurückgewiesen, beginnt er die Darlegung der eigenen mit der Bemerkung, die Unendlichkeit des Wertes der Handlungen Christi könne nach einer dreifachen Seite hin betrachtet werden, nach Seite der handelnden Person, nach Seite des die Handlungen in sich aufnehmenden Subjectes, und nach Seite der Materie, in der sich die Handlungen vollziehen. Hören wir hier nur, was er in der ersten Betrachtungsweise darüber denkt. Faßt man, sagt er, die handelnde Person ins Auge, so waren die Handlungen Christi infolge der Beziehung zu ihr in gewisser Weise göttlich, so daß die Väter nicht mit Unrecht das menschliche Wollen Christi ob seiner ganz eigenthümlichen Zugehörigkeit zur göttlichen Person ein vergöttlichtes nannten. Daß nun aber die Handlungen Christi durch diese Beziehung wirklich einen unendlichen moralischen Wert erlangen, ergibt sich daraus, daß die handelnde Person, weil sie moralisch gleichsam die Form ihrer Handlung ist, derselben Achtungs- und Schätzungswert verleiht, dessen Größe keine andere Norm, als ihre Würde

Digitized by Google

hat[1]). Heißt das aber wohl etwas anderes, als: die Genugthuung Christi sei in sich unendlich, oder, was auf das nämliche hinausläuft, sie sei moralisch einer unendlichen Schätzung wert und würdig? Wie also können wir Suarez die entgegengesetzte Meinung zuschreiben, und gar ihn beschuldigen, er habe die Genugthuung nur deshalb für unendlich erachtet, weil Gott sie mehr geschätzt habe, als sie es verdiente?[2]) Was Dörholt zu diesem Urtheile über Suarez verleitete, ist die Verwechslung der objectiven Schätzung mit der formalen Schätzung. Nur von dieser gilt der Grundsatz: Aestimatio est in aestimante; von jener aber der andere: Aestimatio est in aestimato. Nun redet aber Suarez, wenn er lehrt, daß der Genugthuungswert zu einer gewissen moralischen Schätzung gehöre, nicht von der formalen, sondern von der objectiven Schätzung, d. h. von dem Schätzungswerte oder von der Schätzungswürdigkeit, welche der Handlung durch ihre Beziehung zur handelnden Person zukömmt, und die der objective Grund der formalen Schätzung ist. Nach Suarez nämlich haben die menschlichen Handlungen Christi unendlichen Wert, nicht weil sie unendlich geschätzt werden, sondern weil sie in sich unendlicher Schätzung würdig sind, und deshalb unendlich von Gott geschätzt werden. Und das ist nicht nur aus der soeben angeführten Stelle evident, sondern auch aus jener Stelle, auf die wir uns oben bezogen, wo er nämlich erklärt, daß der Genugthuungswert etwas

[1]) Quod autem respectus ad personam operantem infinitam conferat ad valorem moralem infinitum, probatur, quia *persona operans moraliter est quasi forma propria actionis suae; unde illam significat et aestimabilem reddit . .;* ergo ubi persona est infinita, confert valorem cujusdam infinitae rationis et dignitatis (l. c. n. 17).

[2]) Es wundert uns, daß Dörholt nicht beachtete, daß der Unterschied, den er zwischen Scotus und Suarez angibt, bei seiner Auffassung der Lehre des letzteren, gar nicht vorhanden sein kann. Denn wie kann man noch sagen, Gott verfahre bei der Annahme des Verdienstes Christi nach seiner Gerechtigkeit, und nicht nach seiner Barmherzigkeit, wenn die Genugthuung Christi nicht in sich gleichwertig ist, sondern es nur dadurch wird, daß Gott ihr in seinem Urtheile einen Wert verleiht, den sie nicht hat? Dieses Urtheil Gottes — wenn wir nicht sagen wollen, daß es ein irrthümliches sei — kann doch nur folgenden Ausdruck haben: Obwohl die Genugthuung Christi in sich nicht gleichwertig ist, will ich sie doch ansehen und annehmen, als wäre sie eine solche. Das ist aber das Gleiche, als Gott bei der Annahme des Verdienstes Christi ausdrücklich ein Verfahren nach seiner Barmherzigkeit beilegen.

Digitized by Google

zur moralischen Schätzung Gehöriges sei[1]). Auch hier hat er offenbar nicht die formale, sondern die objective Schätzung vor Augen.

Weiter unten (n. 23) nach Anführung des schon erwähnten Beispieles, das dem verschiedenen Werte der vollkommenen Reue in dem noch nicht gerechtfertigten, und in dem schon gerechtfertigten Menschen entnommen ist, schreibt er, daraus erkenne man, daß ‚die Würde der Person gleichsam die letzte, der Handlung Wert verleihende Form sei, und unter dieser Rücksicht gleichsam innerlich sei; wenn somit diese Form schlechthin unendlich sein und nach ihrer Ganzheit die Handlung informieren könne, dann vermöge sie derselben auch unendlichen Wert und unendliche Würdigkeit zu verleihen. Das sei aber in unserer Frage der Fall. Und deshalb werde der Wert der Handlung von Seiten der Endlichkeit derselben nicht begrenzt, weil die unendliche Person des Wortes durch sich selbst gleichsam die der Handlung Wert verleihende Form sei, die Handlung aber eben dadurch, daß sie der hypostatischen Vereinigung mit dem Worte fähig sei, auch tauglich sei jenen ganzen Wert mitgetheilt zu besitzen'[2]). Konnte Suarez klarer lehren, daß der Genugthuungswert der Handlungen Christi in sich, und nicht etwa nur dem Namen und der Schätzung von Seite Gottes nach unendlich sei, und daß dieser Genugthuungswert ihnen innerlich sei, in dem nämlichen Sinne jedoch, in dem die handelnde Person ihnen innerlich ist?

Gleich darauf (n. 24) behandelt Suarez die Frage, wie die Handlungen Christi durch die Person Unendlichkeit besitzen. Unter

---

[1]) Satisfactio seu valor satisfactionis . . pertinet ad quandam moralem aestimationem; quodsi haec vocetur etiam bonitas (potest enim ita vocari, quandoquidem est quaedam dignitas, et in suo genere habet rationem entis moralis), sic negandum est omnem bonitatem actus esse realem entitatem ipsi inhaerentem (L. c. n. 37).

[2]) Unde intelligitur, ipsam personae dignitatem esse quasi ultimam formam dantem valorem actui, et in hoc genere esse quasi intrinsecam; unde fit, si haec forma possit esse infinita simpliciter, et secundum se totam possit informare actum, posse etiam illi dare infinitum valorem et dignitatem. Ita vero est in proposito. Et propterea hic valor non limitatur ex parte ipsius actus finiti et limitati, quia ipsa persona Verbi per se ipsam est quasi forma dans valorem tali actui; ipse autem actus capax est totius illius valoris et dignitatis, hoc ipso quod est capax unionis ad Verbum secundum hypostasim.

Digitized by Google

anderem bemerkt er, man müsse wohl zwischen dem Sein der Handlung und ihrem moralischen Werte unterscheiden; denn die Handlung habe zunächst ihr ganzes physisches Sein aus dem Thätigkeitsprincip, und, wenn sie eine innewohnende Thätigkeit sei, in ihm; ihren moralischen Wert aber ziehe sie unmittelbar aus der handelnden Person, inwiefern dieselbe die Handlungen moralisch informiere, und sie göttliche benenne. Und deshalb schließt er (n. 25), daß Christus, weil er sich selbst durch sich selbst darbrachte, innerlich seine Handlung zu einer unendlichen Würdigkeit erhob[1]). Abermals hören wir von Suarez, daß die Handlungen Christi in sich einen unendlichen Genugthuungswert besaßen, der auf sie von der unendlichen Person zurückstrahlt, deren Handlungen sie sind, und daß ihnen dieser Wert innerlich war, allerdings in der nämlichen Weise, in der die handelnde Person ihnen innerlich ist.

Und dennoch, wird man uns erwidern, soll die Unendlichkeit der menschlichen Handlungen Christi keine innerliche, sondern nur eine äußerliche Benennung derselben sein? Diese Erwiderung führt uns auf den Punkt, der im Grunde genommen allein Dörholt bewog, sich wider die Erklärung des Suarez auszusprechen. Wir antworten also ohne Bedenken auf die gestellte Frage: Trotz alles dessen, was wir als die Lehre des Suarez über den Genugthuungswert der menschlichen Handlungen Christi erkannten, hat es dennoch festgehalten zu werden, daß die Unendlichkeit, die von ihnen unter dieser Rücksicht ausgesagt wird, nicht als eine denominatio intrinseca, sondern als eine denominatio extrinseca zu gelten hat. Fürwahr, wenn behauptet wird, die Unendlichkeit der menschlichen Handlungen Christi sei keine intrinseca, sondern nur eine extrinseca denominatio, so heißt das nichts anderes, als diese Benennung werde weder von irgend einem den Handlungen innerlichen Modus, noch von irgend einer transcendentalen Beziehung derselben zu der handelnden Person, sondern einzig und allein von der Person hergenommen, der die menschliche Natur und ihre Handlungen zu eigen gehören. Es

[1]) Quia ipse offert se ipsum per se ipsum, intrinsece dignificat actionem suam. Cf. n. 29: Quodlibet opus Christi fuit infinitae satisfactionis. Et ratio est, quia persona operans per se ipsam informat opus, moraliter loquendo, et se ipsam submittit obsequio alterius, cui satisfacit, et ideo dignificat opus infinite

Digitized by Google

heißt aber durchaus nicht, daß diese Benennung ein purer Name sei, dem keine Wahrheit entspreche, oder daß sie nicht den wahren und inneren Wert der Handlungen Christi bezeichne. Mit einem Worte: Jene Behauptung setzt die Frage über den wahren und inneren Wert der Handlungen Christi als gelöst voraus, und ist nur die kurzgefaßte Antwort auf die Frage nach dem Grunde dieses Wertes, ob derselbe nämlich in dem *inneren Sein* der Handlung, oder in *etwas von diesem Unterschiedenen* liege.

Nach diesen Vorbemerkungen wenden wir uns zu der Beweisführung Dörholts gegen die denominatio extrinseca zurück. Ob der hypostatischen Vereinigung, sagt er, leitet sich von der Person des göttlichen Wortes auf die menschlichen Handlungen Christi ein unendlicher Wert hinüber, der den Handlungen wahrhaft innerlich ist, der ihnen an sich vor aller äußeren Benennung und deshalb nicht bloß infolge derselben zukömmt. Gewiss, antworten wir, leitet sich von der Person des göttlichen Wortes ein unendlicher moralischer Wert auf die menschlichen Handlungen Christi hinüber, der ihnen in dem Sinne wahrhaft innerlich ist, daß er *ihr* Wert ist und ihnen *an sich* zukömmt, weil sie an sich Handlungen des menschgewordenen Sohnes Gottes sind; aber daraus folgt nicht, daß die Unendlichkeit der menschlichen Handlungen Christi eine denominatio intrinseca, nicht aber extrinseca sei, d. h. daß sie eine Benennung sei, die nicht nur den Handlungen an sich und wahrhaft beigelegt wird und beigelegt werden muss, sondern auch in einem ihnen, als solchen, innerlichen Modus oder in einer transcendentalen Beziehung derselben zu der handelnden Person begründet ist. Aber gerade das scheint Dörholt zu meinen; denn sonst verstehen wir sein ganzes Auftreten gegen Suarez nicht.

Die menschlichen Handlungen Christi, meint er, sind mit der Person des Wortes *vermittelst der menschlichen Natur* physisch verbunden. Das nämliche sagt auch Suarez, wo er die Meinung jener prüft, die den Handlungen Christi ob ihrer unmittelbaren Verbindung mit dem göttlichen Worte unendlichen Wert zuschrieben[1]). Die Person des Wortes, fährt Dörholt fort, vollzieht als in sich abgeschlossenes Thätigkeitsprincip, als prin-

[1]) L. c. n. 16.

Digitized by Google

cipium quod, jene Handlungen, und verleiht ihnen unter der Rücksicht von Verdienst und Genugthuung unendlichen Wert, der ihnen innerlich ist, weil er ihnen nicht von außen, sondern von ihrem eigenen persönlichen Princip zufließt. Aber, fragen wir, hat denn dieses alles nicht auch Suarez, und vielleicht schärfer und deutlicher gesagt? Man lese doch nur die oben angeführten Stellen, und man wird sich davon überzeugen.

Indes Dörholt fügt noch einen Beweis an: Denn actiones sunt supositi, sie gehören der Person an, werden von ihr ausgesagt, ihr imputiert, weil die Person als das Ganze auftritt, welches handelt, dem gegenüber die Natur als Werkzeug erscheint, wodurch die Handlung geschieht[1]). Wir gestehen, daß uns dieser Beweis äußerst zweideutig erscheint. Kann er doch so aufgefaßt werden, als hätte die Person, als solche, durch sich selbst unmittelbar einen Einfluss in die Handlungen: ja er muss sogar so aufgefaßt werden, wenn ihm eine Giltigkeit für die denominatio intrinseca gegen die denominatio extrinseca des Suarez zugesprochen werden soll. Und doch glauben wir, daß das von Dörholt mit Suarez geleugnet wird. Schreibt er ja unter anderem: „Suarez ist, wie es scheint, zu dieser Meinung gekommen, weil er die Meinung einiger Theologen thomistischer Richtung, die einen unmittelbaren physischen Einfluss des göttlichen Wortes auf die menschliche Handlung Christi, und daher in dieser einen gewissen, vom göttlichen Worte herrührenden modus superadditus annahmen, vermeiden wollte. Diese fordern offenbar zu viel". Er wird somit auch die Erklärung billigen, die uns Suarez von dem

[1]) Aliter corpus est instrumentum animae, et humanitas Verbi. Quamvis enim in hoc conveniunt, quod utrumque est instrumentum substantialiter conjunctum, differunt tamen in modo; nam corpus non est instrumentum per se capax propriae operationis moralis, nisi per animam, seu per denominationem ab actu animae; humanitas vero per se est proprium principium operationis moralis. Unde si proprie loquamur de humanitate respectu propriarum operationum, non est proprie instrumentum, sed principium principale operandi. Quodsi respectu Verbi dicatur instrumentum, solum est, vel ut denotetur, non esse propriam Dei naturam, sed quasi alienam, quamvis per se et substantialiter conjunctam, vel magis proprie in ordine ad actiones supernaturales et miraculosas (l. c. n. 11). In welchem Sinne mag Dörholt an dieser Stelle von der menschlichen Natur als Werkzeug des Wortes reden?

Digitized by Google

Satze gibt: Actiones sunt suppositi. Von den Handlungen — so der große Theologe — sagt man aus, daß sie der Person angehören, als derjenigen, welche thätig ist, weil sie es ist, in der wir die eigentliche und volle Existenz erblicken; da nämlich die Thätigkeit dem Sein folgt, wird sie schlechthin der Person zugeschrieben, als dem eigentlich und voll Seienden. Dazu ist es aber durchaus nicht nothwendig, daß die Person durch ihre Persönlichkeit als Thätigkeitsgrund thätig sei, sondern es genügt, daß sie durch die Natur thätig sei als das principium quo, die Persönlichkeit aber von Seite des Thätigen als Bedingung erfordert werde, damit er volles Sein habe, und so thätig zu sein vermöge[1]). Billigt aber Dörholt diese Erklärung, dann hat er nicht nur mit Suarez jeden modus intrinsecus, sondern auch jede transcendentale Beziehung der menschlichen Handlungen Christi zu der handelnden göttlichen Person zu leugnen. Wie soll aber dann noch die Benennung der Unendlichkeit, die den besagten Handlungen wahrhaft und an sich zukömmt, eine denominatio intrinseca sein? Und wie soll diese Unendlichkeit zu der inneren Güte dieser Handlungen gehören, wenn wir mit diesem Namen das bezeichnen, was dieser Act ist und ihm inhäriert? Sie gehört allerdings zu ihrem inneren Werte, aber weil dieser nicht eine denominatio intrinseca, sondern eine denominatio extrinseca derselben ist, gehört sie nicht zu ihrer inneren Güte, es sei denn, daß man, wie wir schon oben von Suarez bemerkt hörten, diesen Namen in einem sehr weiten Sinne nimmt, in dem er auch auf das ausgedehnt wird, was der Name ‚Verdienstes- und Genugthuungswert' besagt.

Wir kommen jetzt zum zweiten von Dörholt aufgestellten Satz: Die menschlichen Handlungen Christi haben ihre Unendlichkeit nur dadurch, daß sie Handlungen der Person des göttlichen Wortes sind. ‚Denn, so lautet sein Beweis, wenngleich diese Hand-

[1]) Actiones dicuntur esse suppositi, tamquam ejus, quod operatur, quia ipsum est, quod proprie et complete existit; operatio autem sequitur esse, et ideo simpliciter tribuitur ei, quod per se existit, scilicet supposito. Ad hoc autem necesse non est, ut suppositum operetur per ipsam subsistentiam tamquam per rationem operandi, sed satis est, ut per naturam operetur tamquam per principium quo, subsistentia vero sit conditio per se necessaria ex parte operantis, ut complete sit, et ita operari possit (l. c. n 14; cf. n. 12).

Digitized by Google

lungen auch aus ihrem principium quo, aus der durch die Fülle geschaffener Gnaden geheiligten Menschheit, einen nicht geringen Wert erhielten, so konnte doch ihr Wert, soweit er hieher stammte, wegen des in sich endlichen Princips nicht unendlich sein, wie von selbst einleuchtet'. Das ist allerdings wahr, allein es beweist nicht, daß Christi menschliche Handlungen nur aus dem von Dörholt namhaft gemachten Titel unendlich wertvoll waren. Es gibt vielmehr außer diesem Titel noch zwei andere Titel des unendlichen Wertes derselben, nämlich das die genugthuende Handlung in sich aufnehmende Subject, und der zur Genugthuung dargebrachte Gegenstand. Zu dem ersteren schreibt Suarez: Die inneren Handlungen Christi, aus denen die äußeren ihren Wert ziehen, sind als Acte des Willens immanente Thätigkeiten, und bleiben somit in der Person, von der sie gesetzt werden, vermittelst der Natur, durch die sie gesetzt werden. Dadurch aber, daß sie vermittelst der Natur, die der Sohn Gottes durch hypostatische Vereinigung zu der seinigen gemacht hat, die göttliche Person als das sie aufnehmende Subject haben, erlangen sie von dieser ihren Wert und ihre Würdigkeit. Dieser Wert aber, da er formell der Person entnommen wird, die durch sich selbst die Natur und ihre Thätigkeiten heiligt, kann nur ein unendlicher sein. Und in der That, warum sollte denn die Person der Handlung nicht eben so sehr unter der Rücksicht des sie aufnehmenden Subjectes, als unter der Rücksicht des sie setzenden Principes Wert verleihen? So wie, wenn eine Person Subject einer Handlung ist, diese auf jene gleichsam zurückfällt, und ihr als etwas ihr Eigenes zuzuschreiben ist, so strahlt auch die Person mit ihrer ganzen Würde in der Handlung wieder, die in ihr ist und im wahren Sinne des Wortes ihre eigene ist. Wer das zu leugnen versuchen würde, der würde sich in die Unmöglichkeit versetzen, einen Grund anzuführen, weshalb in der Person des menschgewordenen Wortes keine Sünde zu sein vermöge; ja der müßte darauf verzichten, auch aus jenem Titel, den Dörholt mit den übrigen Theologen festhält, unendlichen Wert auf Christi menschliche Handlungen hinüberzuleiten.

Was aber den anderen Titel anbelangt, nämlich den zur Genugthuung dargebrachten Gegenstand, so bemerken wir, daß der dargebrachte Gegenstand innerlich in die Darbringung hineintritt, weil diese ihn gleichsam in sich aufnimmt. Dadurch nämlich geschieht es, daß, falls die dargebrachte Sache von unendlichem Werte

Digitized by Google

ist, auch die Darbringung unendlich wertvoll ist, vorausgesetzt jedoch, daß der Darbringende das volle Recht auf die dargebrachte Sache besitze. Ist aber das nicht in unserer gegenwärtigen Frage der Fall? Der hauptsächliche Gegenstand der Darbringung Christi ist Christus selbst, der sich Gott unterwirft und am Kreuze opfert, der nächste und unmittelbare Gegenstand aber ist die mit der göttlichen Person des Wortes hypostatisch verbundene Menschheit, somit gewiss ein Gegenstand von schlechthin unendlichem Werte. Zudem ist der Darbringende Christus selbst, dem doch gewiss niemand das volle Recht auf den dargebrachten Gegenstand streitig machen wird.

Suarez verwirft auf zwei Gründe gestützt diesen Titel der Unendlichkeit des Wertes der Genugthuung Christi. Erstlich, sagt er, kann man ihn nicht annehmen, ohne folgerichtig zugeben zu müssen, daß die eucharistische Feier, inwiefern sie vom dienenden Priester herrührt und ex opere operantis ist, ein unendlicher und mithin zur Erlösung genügender Preis sei, ebenso die Darbringung Christi im Tempel durch Maria und Simeon, und zwar inwiefern diese die Darbringenden waren. Außerdem müssten wir bei der gleichen Annahme zugestehen, daß die hypostatische Vereinigung des Wortes mit einer vernunftlosen Natur hingereicht hätte, um einen unendlichen Erlösungspreis herbeizuschaffen. Denken wir uns zB., das ewige Wort hätte sich mit der Natur eines Lammes hypostatisch verbunden, und dieses Lamm den Menschen geschenkt, auf daß sie es zum Sühn- und Erlösungsopfer darbrächten, so hätten wir alles, was nach der obigen Annahme zur Unendlichkeit des Erlösungspreises gefordert wird. So gewichtig diese Gründe auf den ersten Blick zu sein scheinen, so nichtig erweisen sie sich, sobald man die von unserem Titel gegebene Erklärung ins Auge fasst. Der erste Grund findet seine Lösung darin, daß der dargebrachte Gegenstand nur dann seinen ganzen Wert auf die Darbringung überträgt, wenn dem Darbringenden das volle Recht auf ihn innewohnt; was allerdings nur bei Christus der Fall ist. Der zweite aber darin, daß es bei der aufgestellten Hypothese gar keine Darbringung geben könnte, wie sie in unserer Frage einzig inbetracht kommen kann. Denn eine Darbringung, die die Natur einer moralischen und genugthuenden Handlung hätte, und der zugleich unendlicher Wert beigelegt werden müsste, könnte offenbar nicht von der Person des Wortes ausgehen, weil die von ihm an-

Digitized by Google

genommene Natur unfähig zu moralischem Handeln ist, noch auch von anderen Personen, weil sie das volle, mehrmals erwähnte Recht nicht besitzen.

Indes, wenn es auch drei Titel für die Unendlichkeit des Genugthuungswertes der menschlichen Handlungen Christi gibt, so hat man deshalb nicht etwa an eine dreifache Unendlichkeit derselben zu denken. Es kann nur Eine Unendlichkeit dieses Genugthuungswertes geben, und deshalb ist jede Vervielfältigung derselben ausgeschlossen. Auch kann wahre Unendlichkeit nie aus dem Zusammenwirken verschiedener Factoren hervorgehen, indem sie ungetheilt und untheilbar ist, und nicht das Resultat von Addition irgend welcher Art zu sein vermag. Folglich kann die Unendlichkeit des Genugthuungswertes der Handlungen Christi nicht in dem Sinne drei Titel haben, als wenn sie aus deren Vereinigung entstehen würde. Nur in dem Sinne also hat sie drei Titel, daß sie aus jedem einzelnen derselben ganz und voll erfolgt, und sie ihren ganzen vollen Bestand durch jeden einzelnen ohne Zuhilfenahme der übrigen, als solcher, aufrecht erhält. Erklären wir uns etwas näher darüber. Weil die Person des ewigen Wortes das die menschlichen Handlungen in sich aufnehmende Subject ist, haben dieselben einen unendlichen Genugthuungswert. Sie würden denselben aber nicht haben, wenn nicht derselbe, der ihr Subject ist, nicht auch zugleich ihr Princip wäre. Warum aber? Vielleicht, weil sie ohne die Erfüllung dieser Bedingung unendlichen Wertes bar gewesen wären? Mit nichten, sondern einzig und allein, weil sie ohne sie den Charakter der Genugthuung nicht an sich getragen hätten. Die Person also als Princip der menschlichen Handlungen Christi trägt gewiss bei zu deren unendlichem Genugthuungswert, der ihnen aus der Person als ihrem Subjecte zufließt, allein nicht, inwiefern sie selbst Quelle solchen Wertes ist, sondern nur inwiefern sie zur Zahl der Bedingungen gehört, von denen der moralische Wert der Handlungen überhaupt abhängt. Ebenso ist die Darbringung Christi von unendlichem Werte, weil der dargebrachte Gegenstand einen unendlichen Wert einschließt. Allein wir würden ihr diesen unendlichen Wert nicht zuschreiben können, wenn die den Gegenstand darbringende Person nicht göttliche und somit unendliche Würde besäße. Aber das ist nicht so zu verstehen, als wenn der unendliche Wert, den wir dem dargebrachten Gegenstand entnehmen, in Wirklichkeit aus der unend-

Digitized by Google

lichen Würde der darbringenden Person fließen würde, sondern darum allein haben wir es zu behaupten, weil nur die göttliche Person jenes volle Recht auf den dargebrachten Gegenstand besitzt, das unumgänglich nothwendig ist, damit er seinen ganzen Wert der Darbringung mittheilen könne.

Der Leser möge es uns zugutehalten, wenn unsere Bemerkungen zu der theologischen Erklärung, die uns Dörholt von der Unendlichkeit der Genugthuung Christi gibt, länger wurden, als es ursprünglich unsere Absicht war; um so mehr als sie zum nähern Verständnis der Sache nicht ohne allen Nutzen sein werden. Gehen wir jetzt über zur Lehre Dörholts über die Superabundanz der Genugthuung Christi (§. 32). Er stößt natürlich sofort auf die Schwierigkeit, die sich von selbst aus seiner Ansicht über die unendliche Größe der Beleidigung Gottes ergibt. ‚Ist aber, sagt er, die Beleidigung unendlich groß, so bedarf es bei einem ausgleichenden Ersatze einer unendlich wertvollen Handlung schon für die Aequivalenz. Wo bleibt da noch etwas für eine Superabundanz, da wertvoller als unendlich wertvoll eine Handlung doch unmöglich sein kann?' Und doch ‚Superabundanz war vorhanden sowohl wegen der Person, als wegen der Größe des übernommenen Leidens.' Aber wie denn das, fragen wir? ‚In ersterer Hinsicht, lautet die Antwort, wäre schon jedes kleinste Leiden Christi, jeder kleinste Act der Verdemüthigung oder des Gehorsams, eine überreiche Genugthuung für die Sünden der ganzen Welt gewesen.' Gern geben wir das zu, wenn die Unendlichkeit der Sünde eine nur beziehungsweise ist; ist sie aber, wie uns doch Dörholt wiederholt versichert, schlechthin und wahrhaft eine solche, dann fühlen wir uns versucht, es zu leugnen. Auch der Beweis, dessen sich Dörholt bedient: ‚weil auch bei der kleinsten Leistung die Gerechtigkeit des Genugthuenden größer war, als alle Ungerechtigkeit der Sünder, oder weil der Genugthuende wertvoller war, als alle und die ganze Schöpfung überragte. Er war eben der unendliche Gott selbst, der an Größe und Wert und Würde alles andere, was nur gedacht werden mag, so hoch überragt, daß es gegen ihn völlig verschwindet,' kann uns davon nicht abhalten. Es handelt sich ja gar nicht darum, ob der Genugthuungswert jedes, auch des geringfügigsten Leidens Christi unendlich groß war, sondern ob er in Vergleich gebracht zur Sünde, die eine unendlich große Beleidigung Gottes ist, überreich war. Allerdings sagt uns Cyrill von

Digitized by Google

Jerusalem, ‚die Gerechtigkeit des Genugthuenden sei größer gewesen, als alle Ungerechtigkeit der Sünder', allein zugegeben, der Heilige spreche direct von dem Genugthuungswerte des Leidens unseres Herrn, wie wird uns Dörholt davon überzeugen, daß er mit dem Ausdrucke ‚alle Ungerechtigkeit der Sünder' die schlechthin unendlich große passive Beleidigung Gottes verstand.

Uebrigens fühlte Dörholt selbst die Schwäche seines Beweises, indem er sofort die Frage aufwirft, ob denn nicht hier auf jeden Fall Unendlichkeit gegen Unendlichkeit stehe, die Unendlichkeit der Beleidigung, die Gott in der Sünde erdulde, gegen die Unendlichkeit der Genugthuung Christi. Vernehmen wir also die Antwort auf diese Frage. Es ist wahr, — so ungefähr lautet dieselbe —, daß hier Unendlichkeit gegen Unendlichkeit steht, und daß die Unendlichkeit Gottes selbst es ist, von der sowohl der Sünde, als der Genugthuung wahre Unendlichkeit zukömmt, und wir mithin, so lange wir bei der Betrachtung dieser Unendlichkeit stehen bleiben, die von den Quellen der Offenbarung geforderte Ueberfülle der Genugthuung Christi nicht zu begründen vermögen. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß die Unendlichkeit in ganz anderer Weise in der Sünde, und in ganz anderer Weise in der Genugthuung Christi vorhanden ist, oder daß Gott der Unendliche sich in ganz anderer Weise zur Sünde verhält, um die Beleidigung in ihr unendlich groß, in ganz anderer Weise zur Genugthuung, um ihre Leistung unendlich wertvoll zu machen. Aus dieser Verschiedenheit der Weise also, in der sich die Unendlichkeit, einerseits in der Sünde, andererseits in Christi Genugthuung vorfindet, muss die Ueberfülle der letzteren begriffen werden. Gewiss, antworten wir, wenn sie daraus nur begriffen werden könnte. Aber gerade das scheint uns unmöglich zu sein. Nur dann nämlich könnten wir uns denken, daß die Weise, in der der Genugthuung Christi im Unterschiede von der Sünde Unendlichkeit zufließt, der ersteren gleichsam einen Vorsprung vor der letzteren gebe, und dadurch sie zu einer überfließenden mache, wenn dieselbe einen wahren Einfluss auf die Unendlichkeit selbst ausüben, und sie zu einer anderen und höheren machen würde, als jene es ist, mit der sie in Vergleich gebracht wird. Das ist aber, wo es sich um wahre und schlechthinige Unendlichkeit handelt, unmöglich. Mögen also immerhin für die Unendlichkeit in der Genugthuung Christi Titel angeführt werden können, die für die Unendlichkeit in der Sünde nicht geltend ge-

Digitized by Google

macht werden können, so vermag doch keiner derselben sie der Sünde gegenüber zu einer überfließenden zu machen. Anders verhält sich allerdings die Sache bei der Ansicht, die wir vertreten. Wir können auch aus der Verschiedenheit der Weise, in der einerseits der Genugthuung Christi, andererseits der Sünde Unendlichkeit eigen ist, auf die Superabundanz jener schließen, indem diese Weisen die Natur der Unendlichkeit bestimmen, und die eine als Unendlichkeit schlechthin, die andere aber als nur beziehungsweise Unendlichkeit erscheinen lassen. Aber es ist hier nicht der Platz, darauf weiter einzugehen; hören wir vielmehr Dörholt sich äußern über die verschiedene Weise, in der sich Gott zur Sünde, und in der er sich zur Genugthuung verhält. ‚Der Sünde gegenüber, meint er, verhält er sich vollständig äußerlich, permissiv und passiv; er erduldet sie moralisch, aber keineswegs physisch; er wird wohl wahrhaft verunehrt, aber doch nur in dem sündhaften Willensaffecte des Geschöpfes . . In diesem sündhaften Willensaffecte des Sünders wird Gott beleidigt, und weil er der Unendliche ist, muss nach der richtigen Schätzung die Beleidigung als unendlich groß bezeichnet werden'. Vor allem möchten wir wissen, ob Dörholt hier von der activen oder von der passiven Beleidigung Gottes verstanden sein will. Von der ersten zu reden, wäre wenigstens überflüssig, indem Dörholt mehr noch, als wir, behauptet, daß sie endlich sei. Wir müssen also annehmen, daß er die passive Beleidigung Gottes im Auge hat. Wie aber vermag er von dieser zu sagen, daß ihr gegenüber Gott sich vollständig äußerlich, permissiv und passiv verhalte? Kann denn dann die passive Beleidigung noch etwas an oder in Gott sein, und kann Gott dann noch in dem Sinne ihr Subject sein, daß seine Unendlichkeit in ihr zum vollen Ausdruck kömmt? Wenn die passive Beleidigung Gott ganz äußerlich ist, dann ist sie nichts an oder in ihm, und Gott ist nicht ihr Subject, sie ist keine intrinseca sondern nur eine extrinseca denominatio Gottes, und mithin kömmt der Sünde die Unendlichkeit in einer Weise zu, die sie nicht wahre und schlechthinige sein lässt.

‚Ganz anders, fährt Dörholt fort, verhält sich der Unendliche zu der Genugthuung, die er selber leistet. Hier steht die genugthuende Handlung nicht etwa bloß äußerlich, sondern innerlich zu ihm in Beziehung; denn er selbst ist ihr principium quod, ihr persönliches Princip, und nicht bloß moralisch, sondern mittelbar wenigstens auch physisch, nämlich vermittelst der menschlichen

Digitized by Google

Natur, ist die genugthuende Handlung mit dem Unendlichen selbst in Person vereinigt, und leitet aus dieser Vereinigung ihren unendlichen Wert ab. Aber, fragen wir mit Unterdrückung anderer Bemerkungen, ist denn nicht auch die passive Beleidigung, für die Genugthuung zu leisten war, mit dem Unendlichen selbst vereinigt, ist sie nicht etwas an oder in ihm, und muss sie es nicht sein, um wahre Unendlichkeit zu besitzen? Es ist freilich wahr, daß die genugthuende Handlung nicht nur an und in dem menschgewordenen Sohne Gottes ist, sondern auch von ihm gesetzt ist, aber das bewirkt nicht, wie wir oben schon bemerkten, daß ihre Unendlichkeit eine andere und höhere ist, als die Unendlichkeit der passiven Beleidigung Gottes.

Wenn also Dörholt schließen zu können glaubt, daß eine bloß äquivalente Genugthuung, die nicht zugleich überfließend wäre, für die unendlich große Beleidigung nicht möglich sei, so glauben wir im Gegentheil schließen zu müssen, daß es für eine schlechthin unendlich große Beleidigung nie eine überfließende, sondern nur eine äquivalente geben könne. Wir geben gerne zu, daß der menschgewordene Sohn durch seinen Gehorsam bis zum Tode am Kreuze Gott in einer Weise verherrlichte, daß alles rein geschöpfliche Lob dagegen verstummen musste, weil jener Verherrlichung ein unendlicher Wert innewohnte, aber wir leugnen, daß sie größer war, als die durch die Sünde Gott zugefügte Beleidigung, weil ja auch dieser nach Dörholt wahre Unendlichkeit beigelegt werden muss. Was unendlich schlechthin und im wahren Sinne des Wortes ist, das kann wohl einem andern schlechthin Unendlichen gleich sein, allein es vermag dasselbe an Größe nicht zu übertreffen.

Bei der Voraussetzung wahrer Unendlichkeit der passiven Beleidigung können wir auch in der Größe und Vielheit der Leiden Christi keine Ueberfülle seiner Genugthuung sehen. Denn der Genugthuungswert auch des mindesten Leidens Christi war ein schlechthin unendlicher, und deshalb ein solcher, der jede intensive Vermehrung als unmöglich ausschloss. Nur extensiv konnte er vergrößert werden, und wurde er thatsächlich vergrößert durch die vielen und großen Leiden, die der liebevolle Erlöser auf sich nahm. Soll nun aber darin wenigstens eine *gewisse* Ueberfülle der Genugthuung Christi liegen? Ganz gewiss, wenn der Sünde eine nur beziehungsweise Unendlichkeit zukömmt; wenn sie

Digitized by Google

aber schlechthin unendlich ist, keinesfalls. Denn dann entspricht der extensiven Vermehrung der Genugthuung Christi die extensive Vermehrung der passiven Beleidigung Gottes durch die zahllosen und groben Sünden der Menschen, die je den Weg durch dieses Leben giengen oder noch gehen werden. Kaum aber wird jemand dafür halten können, daß diese von jener an Größe übertroffen wird.

Digitized by Google

Der dritte Psalm.

Von J. K. Zenner S. J.

2. Jahve, wie viele sind meine Dränger,
   Viele, die aufstehen wider mich,
3. Viele, die sprechen über mich:
   ‚Keine Hilfe ist für ihn bei Gott' (Sela)
4. Und doch bist du, Jahve, ein Schild um mich,
   Meine Ehre und meines Hauptes Erheber.

5. Meine Rede ist: ‚So ich zu Jahve rufe,
   So antwortet er mir von seinem heiligen Berge. (Sela)
6. Lege ich mich zur Ruhe und schlafe ich ein:
   Ich wache (wieder) auf, denn Jahve stützt mich.
7. Nicht fürcht ich vor Myriaden Volkes
   Die ringsum sich aufstellen gegen mich!'

8. Stehe auf, Jahve,
   Hilf mir mein Gott
   Fürwahr du triffst all meine Feinde auf ihre Kinnlade.
   Der Gottlosen Zähne zerschmetterst du.
9. Bei Jahve ist Hilfe.
   Auf deinem Volk ruht dein Segen.

Daß diese Uebersetzung, die in einigen Punkten von der hergebrachten abweicht, die ästhetische Würdigung, namentlich das Verständnis der inneren Entwickelung und Entfaltung der Stimmung

Digitized by Google

ermöglicht und erleichtert, zeigt ein Blick auf die drei gleichlangen Strophen.

Die erste führt sofort in medias res, schildert die Lage des Psalmisten in der Klage, die sie dem Dichter erpreßt, wie durch das Urtheil, zu welchem sie seine Umgebung veranlaßt; er gilt für verloren, unrettbar dem Verderben geweiht. Daß dieses Urtheil ein menschlich beschränktes, thörichtes ist, daß trotz aller Schwierigkeit der Dichter hoffen darf, sagen uns die zwei letzten Zeilen dieser Strophe: Hier regt sich bereits, was die Seele des ganzen Psalmes ist, Vertrauen und gläubige Hingabe an Gott.

‚Und doch bist du Jahve ein Schild um mich
Meine Ehre und meines Hauptes Erheber'.

Klar und bestimmt, in scharfem Gegensatz zu dem thörichten Wahne seiner Feinde bringt der Psalmist diese Stimmung in der zweiten Strophe zum Ausdruck.

Erst allgemein:

Meine Rede ist: So ich zu Jahwe rufe,
So antwortet er mir von seinem heil. Berge.

Dann unter specieller Anwendung auf die augenblickliche Tageszeit (Abend):

Lege ich mich zur Ruhe und schlafe ich ein:
Ich wache wieder auf, denn Jahve schützt mich.

Keine der rings drohenden Gefahren wird den im Schlafe doppelt hilflosen zu verderben vermögen. Seines Gottes Schutz sichert Rettung und fröhliches Erwachen am kommenden Morgen.

Schließlich in verallgemeinernder und gesteigerter Form: Und wenn es Myriaden wären, die ihn bedrohen, er fürchtet nicht.

‚Nicht fürcht ich vor Myriaden Volkes
Die ringsum sich aufstellen gegen mich'.

Die dritte Strophe gibt das psychologische Conclusum und Angesichts der vorhandenen Gefahr und tief durchdrungen von der Ueberzeugung, daß er nur zu Gott zu rufen hat, um erhört zu werden, fleht der Psalmist:

Stehe auf, Jahve,
Hilf mir, mein Gott,

versichert er ruhig und vertrauensvoll in die Zukunft blickend:

Digitized by Google

Ja Du triffst all meine Feinde auf ihre Kinnlade,
Der Gottlosen Zähne zerschmetterst Du,

und schließt noch ruhiger in der Allgemeinheit des Ausdruckes, die Noth und den Druck der Gegenwart gewissermaßen schon vergessend:

Bei Jahve ist Hilfe
Auf Deinem Volk (ruht) Dein Segen.

Anschwellen, Ausbrechen, Beruhigung (Vischer) oder Satz, Gegensatz, Schlussatz (Gottschall) sind die drei Stadien, in denen die lyrische Composition sich entfalten kann und gewöhnlich entfaltet. Hier haben wir einen Psalm, der diesem Urtypus lyrischer Composition auf das genaueste entspricht. Und wenn die Aesthetik vom Schluss der lyrischen Dichtung verlangt, er solle nicht blos ein harmonisches Austönen der Stimmung sein, sondern noch einmal sie prägnant zusammenfassen, gleichsam bereichert durch das freie Spiel der Mitte zum Anfang zurückkehren, so genügt ein Blick um zu zeigen wie vollkommen unser Psalm dieser Forderung gerecht wird.

Bemerkenswert ist die durch das ganze Gedicht sich ziehende Dreitheilung, die auch innerhalb der drei Strophen sich mehrfach wiederholt. Dreifach ist die Klage über die vielen Feinde (1—3), dreitheilig der Ausdruck der rettenden Beziehungen Jahves zum Dichter (Schild um mich — meine Ehre — meines Hauptes Erheber), auf drei Stufen von je zwei Zeilen steigt in der zweiten Strophe der Ausdruck des Vertrauens immer höher hinauf, dreitheilig ist endlich der Ausdruck der einkehrenden vollkommenen Beruhigung in der Schlussstrophe. Wie die Kreise um den Punkt, an dem ein Stein das Wasser getroffen, je weiter sie sich vom Centrum entfernen, desto weniger erregt sind und schließlich in der glatten Oberfläche verschwimmen, so kehrt in der letzten Strophe mit der wachsenden Verallgemeinerung des Ausdruckes die Beruhigung und der Friede in die Seele des Psalmisten. Feinde, Gefahr und Spott sind vergessen. Jahve weiß zu helfen, sein Segen ruht auf seinem Volke. Und das genügt. Der Friede ist dem geängstigten Gemüthe wiedergegeben.

Wenn wir die öftere Wiederkehr der Dreitheilung hervorheben, so wollen wir damit nicht gesagt haben, es sei dieselbe mit Bewusstsein beabsichtigt, und durch mühsames Grübeln und Künsteln entstanden, auch nicht als besonderes Verdienst soll sie erwähnt

Digitized by Google

werden. Wie die Körperwelt in numero, pondere et mensura begründet ist, so drängt auch der schöne Gedanke und die tiefe Empfindung im Menschengeiste unbewusst und ungesucht auf schönes Maß, Proposition und Symmetrie des Ausdruckes hin; es braucht für den Dichter von Gottes Gnaden kein absichtliches Berechnen und Suchen, die Symmetrie ist der dichterischen Production immanent. ‚Man suche immerhin auch in den Liedern diesen harmonischen Bau auf', sagt darum mit Recht ein neuerer Schriftsteller, ‚aber man mache daraus dem Dichter weder ein Compliment noch einen Vorwurf: dafür ist er eben Dichter[1])'. Einen besonderen Nutzen gewährt die Einsicht in das Grundgesetz des ganzen Aufbaues gegen allzueifrige Hyperkritik. Man nehme die beiden letzten Zeilen fort, und sogleich ist das so schöne nach einem Princip gegliederte Ganze verstümmelt und entstellt. Das richtig erkannte Princip der Dreitheiligkeit ist der schlagendste Grund gegen Böttticher, der glaubt dabei beharren zu müssen, daß V. 9 ein später liturgischer, nicht dem Verfasser des Psalmes angehöriger Zusatz ist (Neue exegetisch-krit. Aehrenlese 2, n. 1030).

II.

So sehr nun auch unsere Uebersetzung das Verständnis des Psalmes vom ästhetischen Standpunkte erleichtert, so sind wir uns doch vollkommen bewusst, daß sie damit in den Abweichungen vom Hergebrachten noch nicht gerechtfertigt ist. Auch waren es nicht ästhetische Betrachtungen, sondern vorzugsweise grammatische und syntaktische Erwägungen, die uns unsere Neuerung als möglich und nöthig erscheinen ließen. Wir lassen die hauptsächlichsten derselben folgen.

Zur ersten Strophe.

Inbezug auf strophische Gliederung des Psalmes gibt es verschiedene Ansichten. Ewald, Delitzsch u. A. nehmen 4 Strophen an zu 4, 4, 4, 5 Zeilen. Geier und de Wette wollen 3 Stro-

---

[1]) Hitzig, Die Psalmen 1, 14, schreibt: ‚Dieser Psalm ist kein Erzeugnis der Kunst, auf dichterische Schönheit abzielend, sondern ein inbrünstiges Gebet, welches David nachher, als die dringendste Noth gewichen war, niederschreiben mochte'. Er hat damit wohl zu gleicher Zeit die Kunst und den Psalm verkannt.

Digitized by Google

phen zu 4, 8, 5 Zeilen. De Lagarde glaubt, daß in der zweiten Hälfte des Psalmes ein Vers ausgefallen sei. Das Schema der ursprünglichen Gliederung ist nach ihm 4, 4, (3 + 2), (3 + 2). Gietmann theilt ab in 4, 4, 4, 6 Zeilen. Daraus ergibt sich, daß über den äußeren Umfang der letzten Strophe Einstimmigkeit herrscht, denn genau dieselben Verse bilden die nach den zuerst genannten fünfzeilige, nach Gietmann sechszeilige Schlußstrophe. Auch wir nehmen die Schlußstrophe sechszeilig an, indem wir die Worte: ‚Steh auf Jahve, Hilf mir mein Gott' auf zwei Zeilen vertheilen (etwas anders zerlegt Gietmann).

Nach Abzug der letzten Strophe bleiben noch zwölf Zeilen übrig. Sind sie in 4 × 3 oder 2 × 6 zu zerlegen? Wenn man bisher stets auf die Vierzahl zurückging, so ist die Veranlassung dazu das nach Zeile 4 und Zeile 8 stehende Sela gewesen. Ob mit Recht? Sela, ein musikalisches Notabene unbekannter Bedeutung trotz zahlloser Hypothesen, steht allerdings wiederholt genau am Ende von Strophen. Daß es aber auch oft genug nicht am Ende der Strophe sich findet, dürfte die beigefügte Tabelle[1]) hinreichend zeigen.

---

[1]) Viermaliges Sela zerlegt Ps. 89 in 8, 108, 16, 6, 6 Zeilen
Dreimaliges " " " 48 " 6, 8, 9 "
" " " " 66 " 7, 8, 18, 11 "
" " " " 68 " 17, 29, 27, 8 "
" " " " 77 " 7, 12, 12, 4 "
" " " " 140 " 6, 6, 6, 10 "
" " " " 3 " 4, 4, 9 "
Zweimaliges " " " 4 " 5, 4, 9 "
" " " " 9 " 32, 8 "
" " " " 24 " 13, 12 "
" " " " 39 " 15, 14, 7 "
" " " " 49 " 28, 6, 10 "
" " " " 52 " 6, 4, 8 "
" " " " 55 " 15, 25, 12 "
" " " " 57 " 8, 11, 11 "
" " " " 59 " 12, 20, 10 "
" " " " 62 " 9, 9, 9 "
" " " " 67 " 2, 7, 6 "
" " " " 76 " 6, 12, 6 "
" " " " 84 " 10, 10, 10 "
" " " " 87 " 4, 8, 2 "
" " " " 88 " 16, 8, 17 "

Aehnlich die durch einmaliges Sela gegebenen Abtheilungen.

Digitized by Google

Namentlich heben wir hervor, daß das erste Sela in den Psalmen 57, 67, 68 weit entfernt das Ende der Strophe zu bezeichnen, nicht einmal das Ende des Satzes abwartet, sondern innerhalb eines größeren Satzgefüges steht. Ob Sela wirklich das Ende der Strophe bezeichnet, wird aus den logischen und syntaktischen Verhältnissen der anstoßenden Sätze jedenfalls mit zu erkennen sein.

Nun ist aber der den vierten Vers beginnende, durch ו mit den zwei ersten Versen verknüpfte hebräische Nominalsatz jedenfalls zu verstehen nach Gesenius-Kautzsch, Hebr. Gram. § 141, 1 Anm. 2: ‚Die mit Waw copulativum an einen Verbalsatz (oder das Aequivalent eines solchen) angereihten Nominalsätze beschreiben stets einen der Haupthandlung gleichzeitigen Zustand .. nicht selten weist ein solcher Zustandssatz zugleich auf einen obwaltenden Gegensatz hin (so daß ו so viel ist als: ‚und dabei doch, da doch, während doch, obschon'. Somit ist zu verbinden: Wie viele .. die da sprechen; keine Hilfe ist für ihn bei Gott, während doch du Jahve ein Schild bist um mich, meine Ehre, und meines Hauptes Erheber. Diese grammatische und logische Zusammengehörigkeit der vier ersten und zwei folgenden Zeilen scheint uns entscheidend. Daß die noch übrigen sechs Zeilen inhaltlich so enge zusammengehören, wie man es nur von den Versen einer und derselben Strophe erwarten kann, ist wohl aus der ästhetischen Erläuterung oben schon genügend aufgeklärt.

Zur zweiten Strophe:

Vers 5. קולי. Die Auffassung dieses Wortes ist seit alter Zeit strittig. Man hat קולי = voce mea (Vulg.) als adverbiale Bestimmung des Mittels gefaßt und allenfalls von poetischer Auslassung der Präposition ב gesprochen; aber besonders mit Rücksicht auf das häufige קול גדול alta voce, קול רם *idem*, קול אחד voce una vermißt man ein Adjectiv oder eine anderweitige nähere Bestimmung des Substantivs. Andere dachten an einen Accusativ des inneren Objectes unter Hinweis auf ועק קול גדול Ez. 11, 13 und ähnliches; aber auch hier ist das Fehlen einer näheren Qualificierung des Objectes sehr mißlich. Schließlich hat man nach Hitzigs Vorgang einen ‚poetischen Idiotismus' statuiert, wonach die Handlung zugleich der Person und dem Gliede, das in Apposition steht, beigelegt wird. ‚Ich — meine

Digitized by Google

Stimme — rufe' = ich rufe laut. Ohne der Deutung von קולי an anderen Stellen, sowie der ähnlichen Constructionen mit פִּי und נַפְשִׁי vorgreifen zu wollen, glauben wir mit Rücksicht auf den Context einen anderen Weg einschlagen zu sollen. Bei Gesenius (Thesaur. 3, 1203) lesen wir: Per ellipsim קוֹל non raro est: *vox* scil. auditur, vel *en vocem* . . קוֹל דּוֹדִי en vocem amici mei. Dem entsprechend ist קוֹלִי = vox mea scil. est vel auditur. (Man vgl. Gesenius-Kautzsch, Hebr. Gram. § 146 Anm. 1). Ein ähnliches Beispiel aus dem Arabischen gibt Caspari § 485 Anm. g. Ende. ‚Meine Rede (ist): Gott (ist) mein Genügen'.

In dem unmittelbar folgenden directen Redecitat lesen wir nicht אקרא (Mass. Targ. Hieron. Aquila, Theodot.) sondern קראתי (LXX, Syr. Symm. Vulg.). Syntaktisch ist der Satz אליהיה קראתי ויענני zu würdigen nach Driver (On the use of the tenses in Hebrew, Oxford 1881 p. 222): Lastly, some passages must be noted in which the thought is *virtually* hypothetical; although this is in no way indicated by its syntactical dress: — Prov. 11, 2 בָּא זָדוֹן וַיָּבֹא קָלוֹן lit. pride has come and shame goes on to come i. e. follows it in any given case: this compound *general* truth is equivalent in meaning, though not in form, to the *explicit* hypothetical construction *if* or *when* pride cometh, then cometh shame. Somit bestimmt sich der Sinn unseres Satzes: Wenn oder jedesmal wenn ich rufe, so hört er mich ꝛc.

Vers 6. Auch hier dürfte der massorethische Text einer Verbesserung bedürfen. Die alte lateinische Uebersetzung hat: Et dormivi et soporatus sum *et* exsurrexi. Sabatier (Bibl. ss. lat. vers. antiq. 2, 13) gibt Citate aus Lactantius, Hilar., Ambros., Vigil. Tapf., Isid. Hisp. und alten Psalterien, die alle *et* lesen. Auch die syr. Uebersetzung liest dieses *et* (Nestle Psalt. tetraglott.), wahrscheinlich auch Hieronymus: Ego dormivi et soporatus sum *et* vigilavi (Nestle l. c.). Lagarde, Psalt. Hieron. iuxta hebræos p. 6, gibt zwar im Text evigilavi statt et vigilavi, führt aber in der Anmerkung eine Reihe sehr guter Zeugen (Codices und Ausgaben) für *et* vigilavi an. Bei der bekannten Tendenz jener Uebersetzung, die

Digitized by Google

hebraica veritas zum Ausdruck zu bringen[1]), ist dieses Zeugnis von besonderer Bedeutung. In dem hexaplarischen Texte, nach dem der hl. Hieronymus das Psalt. Gallicanum bearbeitet und mit Obelen und Asterisken versehen hat, muss sich dieses *et* gleichfalls befunden haben. Unser *et* hat weder Obelus noch Asteriscus, während in unmittelbarer Nähe Ps. 2, 9ᵇ, Ps. 3, 9ᵇ, Ps. 4, 3ᵇ der Obelus, Ps. 4, 4 der Asteriscus bei *et* beweisen, daß es an Aufmerksamkeit auf diese Kleinigkeiten nicht fehlte. Migne, PL 29, 123. Auch Saadja, der aus dem Hebräischen übersetzte, hat vor dem dritten Verbum dieselbe Conjunction, wie vor dem zweiten. Freilich tritt, wenn wir ו vor הקיצותי setzen, eine Schwierigkeit ein vermuthlich dieselbe, welche zur Auslassung des ו führte. Ein Perfectum (שכבתי), erst fortgesetzt durch Waw consec. mit folgendem Imperfectum und dann durch Waw mit dem Perfectum, scheint eine gar zu unhebräische Folge der ‚Zeiten'. In der That ist gerade, wenn vor dem dritten Verbum Waw steht, eine Coordination der drei Verba nicht mehr zulässig. Saadjas Uebersetzung: ‚Wenn ich schlummere oder schlafe oder aufwache, so stützt mich Gott bei alledem' ist falsch und unmöglich. Das zweite Waw kann nur das Waw des Nachsatzes sein (vgl. Job 7, 4 אם שכבתי אמרתי). Das erste Perfectum ist virtuell hypothetisch, darin hat Saadja Recht, der Bedingungssatz wird fortgesetzt durch Waw consec. mit ה paragogicum wie zB. Ps. 7, 5 . . אם גמלתי . . וַאֲחַלְּצָה, und die wörtliche Uebersetzung wird lauten: Ich — so ich mich auch zur Ruhe lege und dem Schlaf überlasse: ich wache (wieder) auf, denn Jahve stützt mich[2]).

Schon lange hat man sich auf unseren Vers, dessen syntaktische Structur allerdings sehr verkannt wurde, berufen um zu beweisen, daß der Psalm 3 ein Abendlied sei. Delitzsch (Psalmen[4] S. 81) ist gegen diese Auffassung; er übersetzt:

---

[1]) Certe confidenter dicam (et multos huius operis testes citabo) me nihil dumtaxat scientem de hebraica veritate mutasse; sicubi ergo editio mea a veteribus discreparit, interroga quemlibet Hebraeorum et liquido pervidebis me ab aemulis frustra lacerari, qui vel invidia vel supercilio malunt contemnere videri praeclara quam discere, perversissimi homines et de turbulento magis rivo quam de purissimo fonte potari (Praef.). [2]) Vgl. Friedrich, Die hebr. Conditionalsätze S. 21 f. (Königsberg 1884).

Digitized by Google

Ich legte mich, da schlummerte ich ein —
Erwacht bin ich, denn Jahve stützt mich

und bemerkt in der Erklärung: Daß der Psalm ein Abendlied sei, wie etliche meinen, beruht auf grammatischem Misverständnis.

Hengstenberg ist für ein Abendlied und übersetzt:

Ich lege mich nieder und schlafe ein, ich erwache, denn der Herr unterstützet mich.

Dazu die Anmerkung: Wie Delitzsch, der den Psalm für ein Morgenlied erklärt, diese durch die Analogie von Ps. 4 und durch die Geschichte bestätigte Auffassung (daß es ein Abendlied sei) für eine sprachwidrige erklären kann, verstehe ich nicht.

Ziemlich eingehend behandelt Hupfeld die schwierige Stelle (Psalmen[2] S. 112 ff.). ‚Die einzige mit der Grammatik sowohl als der Logik verträgliche Weise, den Vers zu erklären', zu welcher er sich im Anschluss an J. H. Michaelis und Ewald bekennt, wolle man im Buche selbst nachsehen. Es würde zu weit führen, wollten wir die Stelle ausschreiben und die nicht gelösten Schwierigkeiten nachweisen. Wohl mehr aus sachlichen Erwägungen bezeichnet de Wette (Psalmen S. 90) Ewalds Erklärung für geschmacklos. Besteht unsere Erklärung die Probe, so ist in der That hier ein Anhaltspunkt gegeben, den Psalm für einen Abendpsalm zu halten.

De Lagarde hat das in gewohntem Scharfsinn schon aus der Stellung, die der Psalm im Psalterium einnimmt, sehr wahrscheinlich gemacht (Orient. II 14): ‚Der jüdische Tag hob mit dem Abende an, daher musste eine für den Gottesdienst bestimmte Sammlung an ihrer Spitze Abendgebete haben'. (Ps. 1 und 2 galten als Vorwort.) Es freut uns, aus rein sprachlichen Gründen zu demselben Resultat gekommen zu sein, um so mehr, als wir einige andere Anschauungen des hochverdienten Gelehrten bezüglich des dritten Psalms allerdings nicht zu theilen vermögen.

Vers 7. ‚Ich brauche nicht zu fürchten vor Myriaden Volkes', gesprochen in einer Lage, wo jeder weiß, daß keine Myriaden Gegner vorhanden sind, gewinnt durch die Umstände den Sinn: Selbst wenn es Myriaden wären, würde ich nicht fürchten. So aufgefasst enthüllt uns dieser Vers den Höhepunkt des Ver-

Digitized by Google

trauens, auf den die Stimmung des Psalmisten sich rasch emporgeschwungen hat[1]).

Zur dritten Strophe. Diese Strophe enthält eine Bitte, einen Ausblick in die Zukunft, den allgemeinen Ausdruck des Verhältnisses zu Jahve. Jeder dieser Gedanken ist unter Anwendung des Parallelismus doppelt ausgedrückt. Der Bau der Strophe kommt äußerlich nur dann zum Ausdruck, wenn man sie in sechs nicht wie gewöhnlich in fünf Zeilen schreibt. Die parallelen Glieder des ersten Gedankens sind, wenn auch kürzer im Ausdruck, so doch in Beziehung auf die ganze Strophe gleichwertig den Doppelgliedern der beiden anderen Gedanken. Freilich, wenn es gilt auf so kurzen Worttext eine Melodie zu vertheilen und mit streng geregelten Modulationen feierlich vorzutragen, dann macht die Kürze Schwierigkeit und daher mag es kommen, daß man schon in alter Zeit die zwei Zeilen zu einer vereinigte. Daß diese Zerlegung zu drei je sechszeiligen Strophen führt, scheint uns eine Bestätigung derselben.

Vers 9^{b}. עם faßt man gewöhnlich als Volk im Gegensatze zum König, läßt also David für das in Rebellion begriffene Volk beten und so Feindesliebe üben. Jansenius Gandavensis[2]) paraphrasiert den letzten Vers so: Jure autem sic sum securus ope Domini invocata nam hic unus est, qui salvare potest: et ut potest, ita quoque vult. Nam populum tibi fidentem teque colentem, Domine, tuis bonis ornare et cumulare soles. Er denkt bei ‚Volk' nicht an das Volk im Gegensatz zum König. ‚Dein (d. i. Jahves) Volk' ist ihm ganz dasselbe, was Ps. 73, 15 ‚Das Geschlecht deiner Kinder' heißt, die Gesammtheit aller Israeliten, die in ihrem Denken und Wandel treu zu Jahve halten. Erstere Auffassung führt einen der Stimmung und dem bisherigen Gange des Psalmes ganz fernliegenden Gedanken unmotiviert ein und macht den letzten Vers künstlerisch betrachtet zu einem aus der Einheit des Ganzen heraustretenden Anhängsel, so daß man sich nicht mehr wundern darf,

---

[1]) *Οὕτω νεανικὸν πεπλούτηκα φρόνημα.* paraphrasiert sehr schön der hl. Cyrill v. Alex., *ὡς κατὰ μηδένα δεδιέναι τρόπον. κἂν μυριάδες λαῶν μετὰ τοῦ Ἀβεσσαλὼν περιστοιχίζοιντό με.* A. Mai, Nov. PP. Coll. 3, 149. [2]) Paraphrasis in Psalmos, Lugduni 1578 p. 4. Aehnlich wohl, wenn auch nicht ganz so klar: S. Thom. Aq. in seiner Expos. dieses Psalmes.

Digitized by Google

wenn Böttticher den Vers als liturgischen Zusatz betrachtet wissen will. Nach letzterer Auffassung, die wir vorziehen, wird man sagen müssen: Ueber dem gläubigen Aufblick zu Jahve erwacht mächtig das Bewusstsein im Psalmisten, daß er zur Zahl der Glücklichen gehört, die Jahve nahe stehen, die er besonders begnadigt hat, auf die er seit den Tagen der Patriarchen seinen besonderen Segen gelegt hat. Dieses Bewusstsein spricht sich mit dogmatischer Ruhe und Bestimmtheit im letzten Vers aus.

Ob man weiterhin als Copula ‚ist' (= ruht) oder ‚sei' (= ruhe, komme) ergänzt, also den Satz als Aussage oder als Wunsch fasst, bleibt grammatisch unentschieden. Die Form der Aussage zeigt größere Ruhe und passt unter ästhetischen Gesichtspunkten besser[1]). Daß der in den Psalmen so häufige Wechsel von der dritten zur zweiten Person (‚dein Volk — dein Segen) eintritt, deutet auf eine neue Steigerung der Lebhaftigkeit des Gedankens, der in 9ª aus der directen Anrede sich zur Ruhe der Reflexion herabgesenkt hatte, ist gleichsam ein leichtes Crescendo in einem ausgehaltenen, sanft verklingenden Schlussaccorde.

III.

Zur Ueberschrift.

Ein Psalm Davids bei seiner Flucht vor seinem Sohne Absalom.

‚Wie die lyrische Dichtung der Zeit nach wesentlich auf den Moment gewiesen ist, so dem Umfange nach, in welchem sie das Objective ergreift, auf die Vereinzelung: es ist wesentlich dieses Subject, das in dieser Situation von einem Punkt aus der Totalität der Welt berührt wird'.

Daraus ergibt sich sofort, daß es nicht gleichgiltig sein kann, wem und welcher Situation ein lyrisches Stück entstammt. Gleichwohl haben wir mit Absicht bis jetzt von der Ueberschrift abs-

[1]) *Lorin.* Comm. in Ps. Col. 1619 p. 50. Sumunt aliqui, ut Athanasius et Theodorus totam sententiam deprecatorie . ., alii fere omnes enuntiative per modum sibi gratulantis . . et insultantis adversariis, qui dicebant: Non est salus ipsi in Deo eius.

Digitized by Google

trahiert, und den Inhalt des Gedichtes unabhängig von der Aufschrift, die eben von manchen in Zweifel gezogen wird, zu bestimmen gesucht. Der so festgestellte Inhalt wird um so besser zur Vertheidigung der Aufschrift zu verwenden sein.

Nach Lagarde Orient. II 23 soll לדוד und ähnliche Ausdrücke heißen: Für David d. h. für die nach David benannte Riege der Tempelmusiker. Diese Aufstellung scheint uns Beachtung und Prüfung im einzelnen zu verdienen, aber sie ist gewiss nicht haltbar, wo sich eine Beschreibung der Situation beigegeben findet, die nur auf David passt, wie in unserem Falle. Damit ist freilich auch sofort schon ein starkes Präjudiz geschaffen für die Fälle, wo die Beschreibung der Situation fehlt.

Diese Zusätze aber als wertlos zu bezeichnen geht nicht an. Mit Rücksicht auf die individuellen und subjectiven Momente, die sie enthalten, hat man sie in doppelter Weise verkannt, und angegriffen: einmal principiell, indem man die Berechtigung des Individuellen wenigstens für Gemeindelieder bestritt, und wiederum indem man thatsächlich zwischen Ueberschrift und Inhalt ein Missverhältnis erspäht zu haben meinte.

Somit sind inbezug auf Individuelles in den Psalmen zwei Fragen zu lösen, eine quæstio iuris und eine quæstio facti. Erstere anlangend ist wohl Hengstenberg derjenige, der die Zulässigkeit und Berechtigung des Individuellen am schwersten verkannt hat. Er scheint in dem Individuellen etwas die Erbauung der Gemeinde Störendes zu finden und will, ‚daß die heiligen Sänger und vor allem David nicht etwa zunächst in ihren Psalmen sich selbst im Auge hatten und dann später das seinem Ursprung nach durchaus Individuelle dem allgemeinen Gebrauche widmeten, wie dies die gangbare Vorstellung ist, sondern vielmehr von Anfang an bei der Darlegung ihrer eigenen Empfindungen den Zweck der Erbauung der Gemeinde ins Auge fassten'. So muss denn David von Anfang an dichten im Bewusstsein seiner göttlichen Mission, ‚der Gemeine einen Schatz heiliger Poesie zur Lehre, zur Erbauung und zum Troste zu geben' und deshalb überall das Besondere hinter dem allgemeinen nur leise andeuten.

Auch bei katholischen Schriftstellern haben sich hier und da ähnliche Anschauungen geregt. So vermeidet P. Weitenauer bei seiner Psalmenerklärung alles auf die persönlichen Verhältnisse Davids Bezügliche absichtlich, ne si ad Saulum, et Absalonem,

Digitized by Google

ad Achitophelem et Doegum animum avocarem, in sic-citate nescio qua recitantes relinquerem.

Es ist leicht zu zeigen, daß eine aufmerksame Beachtung des Psalmisten und Erwägung der Situation desselben die Wirkung des Psalmes in jeder Weise zu verstärken geeignet ist. Wir können diesen Nachweis nicht besser liefern, als indem wir die herrlichen Worte Bones hersetzen, in welchen er allerdings an einem etwas anders gearteten Gedicht — dem Canticum Mosis — darthut, daß wer ein lyrisches Stück verstehen will, nicht nur nicht der Individualität des Dichters aus dem Wege gehen darf, sondern gerade mit der Versenkung in dieselbe zu beginnen hat und daß trotzdem die Erbauung des Einzelnen wie der Gemeinde nicht zu Schaden kommt.

Also erste Forderung: sich in die Seele des heiligen Sängers hineinleben, hineindenken, dann durch die Worte desselben sich erheben lassen zur Empfindung jenes ‚Unaussprechlichen' des Gemüthes, wovon die Worte nur Andeutungen, gleichsam nur die Ufer sind zwischen denen es hin und herströmt. Da nur kann der Gang der Gedanken in seiner Freiheit wie Nothwendigkeit, der Ausdruck in seiner Besonderheit wie Allgemeinheit, und das Ganze in seiner Ganzheit, der Anfang als Anfang, das Ende als Ende vollkommen erfasst und begriffen werden; da nur ahnet das Herz, daß es wahrhaft mit Theil hat an dem Sänger, wenn es auch nimmer in dessen Stand und Lage sich befand oder befinden wird; denn das ist das große Geheimnis der Lyrik, wie es das Geheimnis der Menschheit ist, daß wir alle gleichsam nur Einen Menschen ausmachen und daß somit, was der einzelne rein empfindet und ausspricht (der Lyriker!) nicht nur in seiner Besonderheit von dem anderen nachempfunden werden kann, sondern auch jedesmal in einem offenen Herzen verwandte Saiten findet, die es in Bewegung und Ton setzt. Da klingt selbst aus dem besondersten Ausdruck ja Worte noch eine andere Stimme als die ihm eigenthümliche. Da wird die Wirklichkeit zum Bilde, zum Symbole; da ist Pharao nicht mehr jener Aegypter blos, noch der Israelit bloßer Israelit; da empfindet der Leser, daß auch für ihn ein rothes Meer da ist, manches rothe Meer sowohl als ein einziges großes, und daß Feinde rasseln mit Ross und Wagen, und dass heilige Furcht Glaube, Hoffnung und Zuversicht auch ihn zum Heiligthum des Herrn festigen und ihn pflanzen auf den Berg des Erbes; da

Digitized by Google

dehnt sich nicht im Mitgefühl, sondern im selbsteigenen Gefühl sein Herz aus und erlebt sich selbst. — Und nicht das allein. Wie der einzelne die Schwingungen an sein Herz schlagen fühlt, so empfindet sich noch mehr das gesammte Volk Gottes, die Schar aller Gläubigen zu allen Zeiten von den frohlockenden Wogen des Liedes aufgenommen, wie es seine Feinde von den Wogen des Verderbens verschlungen sieht, und indem wir so einen fortlaufenden Siegesgesang der streitenden Kirche zu vernehmen glauben, empfinden wir zugleich in diesem ersten Liede das Vorgefühl des letzten Liedes auf Erden, wann alles dem Abgrund verfällt, was sich erhoben hat wider den Herrn, und wann nun wirklich das Land der Verheißung und das Heiligthum des Herrn gefestigt wird in Ewigkeit'.

Aber wie steht es nun mit der quæstio facti? Zunächst kann nicht geleugnet werden, daß der ganze Psalm und jedes Wort desselben durchaus in die Situation, auf welche die Ueberschrift deutet, paßt. Doch das ist manchen Erklärern nicht genug; sie verlangen mehr. Sie wissen ganz bestimmt, daß David, wenn unser Psalm aus jener Lage entstanden ist, nothwendig Absalom zu erwähnen und seiner gekränkten Vaterliebe Ausdruck zu verleihen hatte (vgl. Hupfeld, Psalmen[2] 1, 105).

Sind unsere Empfindungen und Stimmungen wirklich an die objective Wirklichkeit und an eine nüchterne Abschätzung derselben so gebunden, wie dieser Einwand unterstellt?

Vers 8 enthält allerdings nur bildlich ausgedrückt, was David seinen Feinden wünscht und wird in concreto verschieden auszudeuten sein; aber die Schonung und Rücksicht auf Absalom, wie sie David 2 Sam. 18, 13 anbefiehlt, ist schwer hier unterzubringen. Die Nichterwähnung Absaloms und Vers 8, so wie er ist, stehen in recht entsprechender Correlation. Dazu noch eine andere Erwägung.

Es geschieht wohl oft genug, daß jemand, auch wenn er sein Leid klagt, gerade dem, was ihm am schmerzlichsten ist, Ausdruck zu geben sich scheut, den wundesten Fleck nicht anrühren will. Daß solch ein Schweigen unpoetisch und unlyrisch sei, wird niemand behaupten. Wer die ganze Lage kennt, wird dem Leidenden um so sympathischer entgegentreten. Absaloms Tod war jedenfalls für David solch ein wunder Fleck. Nimmt man an, daß unser Psalm nach jener Katastrophe niedergeschrieben ist, so wäre

Digitized by Google

diese Erklärung des Schweigens gewiss nicht unberechtigt und unwahrscheinlich. Daß der Psalm abgefasst und niedergeschrieben sei am ersten Tage der Flucht, etwa als David weinend den Oelberg hinaufstieg, ist eine unbewiesene und überflüssige Annahme. Viel richtiger scheint es die lyrische Stimmung des Gedichtes von der eigentlichen Abfassung des Psalmes zu trennen. Es ist ein erhabener Moment, wenn ein Mensch, während die Welt unter ihm einzustürzen droht, seinen Blick vertrauensvoll auf Gott richtet und in Gott Beruhigung des aufgestörten Gemüthes findet. Auch eine weniger feinfühlige Natur könnte wohl diesen Augenblick noch lange nachher in der Erinnerung als einen erhabenen herausfinden und sich angetrieben fühlen, was in jener Stunde durch die Seele ging, im Worte zu fixieren. Nehmen wir an, daß diese erhabene Stimmung irgendwann bei seiner Flucht in Davids Seele aufwachte, so bleibt die Ueberschrift unseres Psalmes wahr und zutreffend, auch wenn der Psalm selbst Monate später in Jerusalem niedergeschrieben wurde. Ganz bestimmtes zu wissen ist uns ebenso unmöglich als unnöthig. Wer aber etwa nach de Wette meinen sollte, hinterher sei nur ein Dankpsalm am Platze gewesen, verdient keine Widerlegung[1]).

[1]) Nachträglich ist mir die von B. Corder S. J. zu Antwerpen 1643 herausgegebene Psalmencatene zugänglich geworden. Ich finde dort 1, 41 zu V. 5: *Χρόνος ἀντὶ χρόνου κεῖται ἐν τοῖς στίχοις . . ἡ γὰρ ἀκολουθία βούλεται, ὡς ἂν εἴποι· Λέσποτα ἀντιλαμβάνου μου καὶ δόξαζέ με, καὶ τὸ ἑξῆς. Καὶ ὑπηνίκα κεκράξομαι πρός σε. ἐπάκουέ μου. — Παρεληλυθότα οὖν εἶπεν ἀντὶ μέλλοντος.* Und zu V. 6: *Ἀκόλουθον τὸ ἐνθύμημα κἀνταῦθα ὁμοίως παραλλαγμένου τοῦ χρόνου. Βούλεται γὰρ εἰπεῖν· Εἰ δὲ καὶ ἐν τῷ μεταξὺ ταπεινωθῶ (ὕπνον γὰρ ἐνταῦθα τὴν ταπείνωσιν λέγει) ἀλλ' αὐτός ὁ ἀντιλήπτωρ μου καὶ ἐξέγειρον.* — Es ist das freilich noch nicht gerade die oben gegebene Auffassung, kommt aber derselben namentlich in Annahme eines hypothetischen Verhältnisses unerwartet und überraschend nahe. — Oben S. 701 ist bei Erwähnung de Lagardes die Angabe der Schrift ausgefallen, auf die wir Bezug nahmen: Novae Psalterii graeci editionis specimen (Göttingen 1887) S. 26—29. Was in dieser Probe geboten wird, ist derart, daß gewiss jeder Erklärer der Psalmen in gespannter freudiger Erwartung der Veröffentlichung des ganzen Werkes entgegensieht.

Digitized by Google

Recenſionen.

De schola Elnonensi sancti Amandi a saeculo IX. ad XII. usque. Dissertatio historica, quam pro consequendo gradu doctoris scientiarum ethicarum et historicarum in Universitate catholica Lovaniensi scripsit Julius Desilve. Lovanii apud Carolum Peeters 1890. XV, 209 p. 8°.

Der Titel des wohlgedruckten und gut ausgeſtatteten Buches orientiert den Leſer hinreichend über deſſen Zweck und Bedeutung. Der Vorwurf, den der Doctorandus ſich gewählt, iſt dankbar, denn er geſtattet dem Autor die Entfaltung einer anerkennenswerten, wenn auch nicht lückenloſen Erudition und ermöglicht ihm in einem Punkte unſere Kenntnis wirklich zu fördern. Die Abhandlung, deren verhältnismäßige Kürze wohlthuend berührt, verläuft in vier Capiteln: Cap. I. Quomodo se habuerit coenobium Elnonense praecipue saeculo nono. Cap. II. Quibus studiis litterati viri saeculo nono indulserint praecipue in coenobio Elnonensi. Cap. III. Quinam saeculo nono floruere praestantiores magistri. Cap. IV. Quomodo se habuerint litterae in coenobio Elnonensi saeculo decimo et undecimo. Hiezu geſellt ſich ein nicht unreichhaltiger Anhang, der alte Verzeichniſſe der Bücherei von Saint-Amand, Meſsformulare, Sequenzen und Hymnen zu Ehren der heiligen Cyricus (oder Quiricus) und Rictrudis und endlich Gedichte Folcuins beibringt, zum Theil Inedita.

Soweit die Arbeit zuſammenfaſſend iſt, erſcheint dieſelbe von vorwiegend localhiſtoriſchem Intereſſe. Sie durchbricht dieſen Kreis vor allem da, wo von Hugbald gehandelt wird (ein abſurder Druckfehler S. 93 läſst ihn im Jahre 1340 geboren werden). Deſilve glaubt nämlich, ihn als Autor für eine Reihe von liturgiſchen

Digitized by Google

Texten nachweisen zu können. ‚Von seinen (Hugbalds) Kirchengesängen, deren er gewiss gar manche gedichtet', schreibt Ebert (Allg. Gesch. d. Lit. d. MA. 3, 167), ‚sind uns nur zwei Hymnen unter seinem Namen überliefert, Theile eines nächtlichen Officiums, das er für die Mönche von St. Thierri auf deren Bitte, wie uns eine Zuschrift von ihm zeigt, abgefasst hatte; die Noten haben sich aber nicht erhalten'. Dazu bemerkt Desilve: Quod cum non sine admiratione legissem, investigare mihi visum est, utrum excidissent carmina de laudibus sancti Cyrici et sanctae Rictrudis in Hucbaldum collata. Daß Hugbald in der That mehrere liturgische Texte verfasst hat, berichtet Sigebert von Gembloux (de Script. eccles. c. 107): Quia in arte musica praepollebat, cantus *multorum* sanctorum dulci et regulari melodia composuit. Daß unter diesen ‚vielen Heiligen' Cyricus und Julitta sich befanden, dafür beruft sich Desilve auf Landelinus de Cruce, Mönch von St. Amand, dessen Succincta relatio historica handschriftlich in der Stadt-Bibliothek von Valenciennes (Cod. 408) vorhanden. Dieser Historiograph seines Klosters gehört aber nach p. IV dem ausgehenden 17. Jahrhundert an, so daß sein Zeugnis bei dem Schweigen älterer Quellen an sich nicht viel bedeuten würde. Dasselbe wird aber von sehr triftigen inneren Gründen gestützt. Folgendes sind die in Betracht kommenden Stellen: Composuit officium integrum S. Cirici modulamine et cantu, officium, hymnos et prosam cum cantu de sancta Rictrude Marchianensi; und weiter: Cum insignis esset musicus, cantus in honorem ipsorum dulci et regulari melodia composuit, quos adhuc vidimus, audivimus et nos ipsi cecinimus in ecclesia magna Elnonensi usque dum R. D. Petrus Honoré, abbas 77., officium Pauli V. admisit, et illa officia suppressa voluit, quanquam et Niverni in ecclesia cathedrali officium S. Cyrici ab Hucbaldo compositum et concinnatum in praesens observetur. Beruhen diese Angaben auf Thatsachen, dann sind wir freilich in der Lage, mehr als zwei von den Hymnen Hugbalds nachzuweisen. Und allerdings ist dieser wenngleich späte Bericht, abgesehen von dem Werte, den er als Ausdruck einer fortlebenden Klostertradition beanspruchen mag, innerlich durchaus wahrscheinlich. Denn wenn auch die Acten der Translatio S. Cyrici (Acta SS. Jun. 4, 28 ss.) in einzelnen Punkten von fraglicher Glaubwürdigkeit sind: darüber, daß diese Ueberführung der Reliquien durch Hugbald geschah, kann ein Zweifel nicht bestehen. Kamen die irdischen Reste des hl. Cyricus durch Hugbald nach St. Amand, durch Hugbald, der zweifellos die Vita des jugendlichen Märtyrers geschrieben,

Digitized by Google

durch Hugbald, der als Dichter und Componist einen Ruf hatte, wie kein anderer unter den Zeitgenossen: dann ist nach Analogie ähnlicher Fälle von vorneherein anzunehmen, daß auch Hugbald Verfasser des mit Ankunft der Reliquien nöthig werdenden Officiums ist. Nehmen wir dies mit der Angabe Landelins zusammen, dann ist, glaube ich, eine hinreichende Grundlage geboten, um Hugbald das Officium de S. Cyrico zuzuerkennen. Aber wo ist dieses Officium? Zunächst frägt es sich, ob die Angabe Landelins, wie sie bezüglich ihres ersten Theiles auf Wahrheit zu beruhen scheint, so auch Glauben verdient rücksichtlich des zweiten Theiles, daß nämlich bis zu der Einführung des von Paul V revidierten Breviers das Officium der Abtei St. Amand und das der Kathedrale von Nevers dasselbe war. Desilve scheint diese Vergleiche nicht angestellt zu haben, obschon die Bibliothek von Valenciennes mehrere Breviere von St. Amand aus dem 12. bis 15. Jahrhundert besitzt, und die Nationalbibliothek von Paris ein altes Antiphonar von Nevers aus dem 12. Jahrhundert bewahrt[1]). Ein jüngeres Breviarium Nivernense befindet sich auf der Bibliothek zu Dole. Nebenbei sei erwähnt, daß der Hymnus Omnes terrarum incolae, der in der That sowohl in Nevers als in St. Amand vorkommt, und somit als von Hugbald herrührend angesehen werden darf, in der Pariser Handschrift 9 Strophen hat gegen 6 bei Desilve. Was das Officium der Messe betrifft, so war dasselbe augenscheinlich in Nevers ein anderes als in St. Amand, so daß ich der Meinung bin, von den sämmtlichen Stücken des Anhang III könne außer dem Hymnus nur die Sequenz Pangat simul eja Hugbald beigelegt werden. Sicher nicht von Hugbald ist die Sequenz Organicis canamus modulis, die ursprünglich nicht auf Cyricus, sondern auf den Apostel Johannes verfaßt ist. Vgl. Analecta hymnica medii aevii 7, 167 s.

Glücklicher sind wir rücksichtlich der hl. Rictrudis, deren Officium vollständig vorhanden; was aber die beiden Hymnen angeht, die Desilve S. 187 ff. veröffentlicht, so kann der zweite in dieser Gestalt von Hugbald nicht sein. Die Handschrift, aus welcher beide Hymnen mitgetheilt werden, Codex Duacensis 170, ist ein Psalterium aus dem 9. Jahrhundert. Am Schlusse hat eine Hand des 10. Jahrhunderts (wie Desilve will, saec. 11. ineuntis) die beiden in Rede stehenden Hymnen nachgetragen; leider ist aber dann eine

[1]) Diese Hs., Nouv. acq. 1235, wäre mit Nutzen zur Emendierung des Textes von Crosnier S. 180 verwendet worden, der von Absurditäten strotzt, zB. Nec ulla vocis melodia valet pandere illi grata flamina statt famina etc.

Digitized by Google

Hand des 12. darüber gekommen, hat den zweiten Hymnus bis auf die erste und die beiden letzten Strophen ausradiert und in die Lücke vier Strophen — eine mehr als vorher dort standen — eingetragen. Der Hymnus lautet nun:

1. Regi Christo salvatori
Laudes promamus singuli
Celebrando festa digne
Sanctae Rictrudis gloriæ.

2. Amandus praesul inclitus
Hanc aspiratam cœlitus
Contemnere terrestria
Sua fecit prudentia.

3. Post spretam mundi gloriam
Deus adauxit gratiam
Pro caducis manentia,
Pro luctu reddens gaudia

4. Noster chorus solemnibus
Hanc veneretur laudibus,
Sitque dies haec annua
In affectu continua.

5. Gratuletur in Domino
Fidelium devotio
Jugi volvens memoria,
Quanta sint haec solemnia.

6. Ave, matrona nobilis,
Opem procura servulis,
Qui in terris continua
Tibi reddunt obsequia.

7. De supernis fer gratiam
Et nos reduc ad patriam,
Ubi Dei essentia
In cunctis erit omnia.

Desilve druckt in Nr. 7 nach seiner Handschrift: Et hos reduc ad patriam, was absolut keinen Sinn hat und nach den anderen Handschriften zu verbessern ist. Was nun die Authenticität des Hymnus betrifft, hätte ihn schon die Rasur in der Handschrift hinterdenklich machen müssen; dann aber vor allem die abweichenden Reimverhältnisse in den verschiedenen Strophen. Strophe 2, 3, 4 und 7 haben zweisilbigen männlichen Reim, offenbar nicht durch Zufall, sondern consequent durchgeführt. Diese Strophen können also vor der Mitte des 12. Jahrhunderts nicht geschrieben sein. Strophe 1, 5 und 6 dagegen haben stumpfen Reim, wie er auch in dem ersten Hymnus de S. Theoderico (Migne PL 132, 825) angewandt ist, und könnten somit Trümmer eines Hugbald'schen Hymnus sein.

Aus dem Gesagten geht zur Genüge hervor, daß die kleine Schrift nicht ohne Verdienst und in vieler Hinsicht anregend ist. Schwer begreiflich ist mir, wie der Verfasser Ebert nicht nur verstehen, sondern auch würdigen konnte (vgl. S. XIV), da er constant eine Schrift citiert: Hans Muller, Hucbalds und unechte

Digitized by Google

Schriften über Musik, Lipziae 1884 (vgl. S. XIV, S. 112). Einmal würde man sich das gefallen lassen; zweimal — das gibt doch zu denken.

G. M. Dreves S. J.

Die Seelenfrage mit Rücksicht auf die neueren Wandlungen gewisser naturwissenschaftlicher Begriffe von O. Flügel. Zweite, vermehrte Auflage. Cöthen, Otto Schulze, 1890. 129 S.

L'Ame humaine, Existence et Nature, par le R. P. Marie-Thomas Coconnier, des Frères Prêcheurs. Paris, Perrin et Cie, 1890. VII, 487 p.

Die Verfasser der zwei vorliegenden Werke behandeln die Seelenfrage von sehr verschiedenen philosophischen Standpunkten aus. O. Flügel, Herausgeber der Zeitschrift für exacte Philosophie, ist entschiedener Herbartianer, P. Coconnier, gegenwärtig Professor der Dogmatik an der katholischen Universität zu Freiburg in der Schweiz, vertritt mit voller Ueberzeugung die Lehren der aristotelisch-christlichen Philosophie. Beiden gemeinsam ist das ernste Streben, die Unhaltbarkeit der Grundlehren des Materialismus, soweit sie die Seelenfrage betreffen, klarzulegen.

1. Flügel beabsichtigt vorzugsweise, ‚die Gedankenbewegungen der materialistischen Grundanschauung, soweit sie die Seelenfrage betrifft', darzulegen. Nach seiner Ueberzeugung geht gegenwärtig in naturwissenschaftlichen Kreisen eine starke Umwandlung gerade derjenigen Begriffe vor sich, welche mit dem Materialismus auf das engste zusammenhängen und diese Umwandlung ist so folgenreich, daß, wenn sie gehörig festgehalten und verfolgt wird, der Materialismus nicht allein eine vollständig andere Form annehmen, sondern vielmehr überhaupt aufgegeben werden muss (S. 2). Erfreulich ist besonders der Nachweis, daß die Einsicht: geistige Vorgänge sind nicht lediglich Bewegungszustände, unter den Naturforschern der Gegenwart immer mehr Zustimmung und Verbreitung gewinnt (S. 45 ff.). Freilich springen die gelehrten Herren zunächst von einem Extrem ins andere (S. 81 ff.); aber es läßt sich doch hoffen, daß mit der Zeit wenigstens ein Theil derselben die rechte Mitte finden werde. Die sehr klaren und ruhigen Auseinandersetzungen Flügels werden in jenen Kreisen sicher nicht ohne Wirkung bleiben.

Dem vulgären Materialismus gegenüber sucht der Verfasser es vor allem zur Evidenz zu bringen, daß räumliche Bewegung und Empfindung nicht identisch seien, daß die Gleichstellung von

Digitized by Google

beiden nicht blos zu Unbegreiflichkeiten, sondern zu inneren Widersprüchen führe, daß mithin auf anderem Wege die Lösung der einschlägigen Fragen zu suchen sei. Die zahlreichen Belege dafür müssen doch selbst dem verranntesten Materialisten die Ungeheuerlichkeit seines Systems zum Bewußtsein bringen, falls er der Vernunft die Entscheidung überlassen will. — Ebenso gründlich sind die Beweise gegen einige andere unter den Naturforschern weit verbreitete Annahmen, wie zB. einer unvermittelten Fernwirkung. Wäre auf der anderen Seite die Thatsache der durchgängigen Wechselwirkung zwischen Seele und Leib von den Vertretern der neueren Philosophie immer so rückhaltlos anerkannt worden wie es von Flügel geschieht, so hätten sie sich wohl viele Verirrungen erspart. — Wir sind ferner ganz einverstanden mit der wiederholten energischen Betonung des Widersinnes im Begriffe eines ursachlosen Geschehens und unterschreiben bereitwillig die Sätze: ‚Der ganze Gedanke einer Freiheit oder Immaterialität in dem Sinne, daß für irgend ein Geschehen, leibliches oder geistiges, keine bestimmten Ursachen bestünden, ist widersinnig, weil in sich widersprechend. Was auch immer geschehen ist, geschieht oder noch geschehen wird in der Natur oder in der Seele, im Himmel oder auf Erden, ist auch dem Gesetze der Ursächlichkeit unterworfen'[1]). Vorzügliches findet sich auch namentlich unter der Ueberschrift: Einheit des Bewußtseins (S. 90 ff.). Leider hindern den Verfasser die herbartianischen Ideen, welche seinen trefflichen Ausführungen auch sonst manches nach unserer Ueberzeugung Unhaltbare beimischen, zur Erkenntnis der Natur der Seele und der Art ihrer Vereinigung mit dem Leibe vorzudringen. Freilich hat er sich schon auf S. 22 f. durch die weitgehendsten Zugeständnisse an den Materialismus den Weg versperrt. So schreibt er daselbst unter anderm, nachdem er es mit Recht als selbstverständlich bezeichnet hat, daß man die Thatsachen, auf welche sich der Materialismus und die ganze Naturforschung stützt, zugeben müsse, sofern es wirklich feststehende Thatsachen sind: ‚Aber auch hinsichtlich der Theorie kann man ein gut Stück Weges mit dem Materialismus zusammengehen. Dazu gehört zunächst die Atomistik oder der Gedanke, daß alle Materie aus letzten, unzerlegbaren, unveränderlichen, einfachen Wesen, Atomen, besteht; ferner, daß diese Atome als etwas Letztes, Absolutes, ihrem Sein nach keiner Erklärung

[1]) Daß durch diese offenbaren Wahrheiten die volle Wahlfreiheit des Willens auch nicht im entferntesten berührt wird, und daß dieselben die Existenz von realen Anlagen zu Ideen im Sinne des wahren Dualismus fordern, nicht aber ausschließen, brauchen wir nur zu erwähnen.

Digitized by Google

bedürftig angesehen werden; ferner daß dieselben allein die Träger aller Kräfte sind, daß es also keine Kraft ohne Stoff gibt. Weiterhin geben wir zu, daß der Satz von der Untrennbarkeit der Kraft vom Stoffe auch für die Lebens- und die geistigen Kräfte gilt. Die sogenannte Lebenskraft ist nicht weniger als alle andern an die Stoffe gebunden und besteht nur in einem besondern Zusammenwirken der physikalischen und chemischen Kräfte derjenigen Stoffe, welche den Organismus bilden[1]). Ebensowenig sind die geistigen Kräfte freischwebend, müssen vielmehr unzertrennlich an einen oder mehrere Stoffe oder Wesen gebunden sein, zu denen sie sich verhalten, wie sich überhaupt die Kraft zum Stoffe, das Accidens zur Substanz verhält. Soweit sind wir mit dem Materialismus einverstanden'. Daß diese Concessionen verhängnisvoll sind für die Bestimmung der Natur der Seele, liegt auf der Hand. Gleichwohl müssen wir anerkennen, daß es dem Verfasser trotzdem noch gelingt, ein selbständiges, einheitliches, von all den Atomen, welche die Grundstoffe des Gehirns bilden, verschiedenes, vor ihnen in mehrfacher Beziehung ausgezeichnetes Seelenwesen zu erweisen und eine Reihe von Einwendungen dagegen mit Glück zu widerlegen. Unbefriedigend dagegen sind die Antworten, welche auf die Schwierigkeiten gegeben werden, die man aus dem Umstande herleitet, daß die Seele ja in einem bestimmten Punkte des Gehirns ihren Sitz haben müsste. Der Verfasser glaubt: ‚es versteht sich ja wohl von selbst, daß die Seele als ein einfaches reales Wesen nicht an mehreren Orten zugleich sein kann' (S. 119). Wo hat sie also ihren Sitz? Flügel läßt uns die Wahl. Wir können sie uns festgebannt denken in einem nicht näher bestimmten, unausgedehnten Punkte des Gehirns, oder wir können uns an die von Herbart hervorgehobene Möglichkeit erinnern, daß sich die Seele innerhalb gewisser Grenzen im Gehirn hin- und herbewegt. Die Bedenken, welche sich gegen die eine wie die andere Annahme erheben, scheinen uns nicht entkräftet. Wir möchten besonders noch hervorheben, daß die Weise, wie der Verfasser die Verbindung von Leib und Seele erklärt, die substantielle Einheit des Menschen aufhebt und ihn zu einem Aggregat von Atomen macht, unter denen eines durch seine besondere Qualität eine exceptionelle Stellung inne hat, im besonderen nicht die gewöhnlichen chemischen Processe eingeht, welchen die Gehirnatome unterworfen sind.

Doch da der bei weitem größte Theil der Schrift der Bekämpfung des vulgären Materialismus gewidmet ist und der Ver-

[1]) Ueber den Wert dieses Satzes kann man Coconnier S. 140 ff. vergleichen.

Digitized by Google

fasser hierin wirklich Schätzbares bietet, begnügen wir uns mit der Erwähnung einiger jener Ansichten, die wir nicht billigen können. Wir möchten aber zum Schlusse Herrn Flügel auf das Werk P. Coconniers aufmerksam machen. Wir wagen fast zu hoffen, daß ihn die Lectüre desselben mit uns zur Ueberzeugung führen könnte, daß das aristotelisch-scholastische System auf festeren Grundlagen ruht und gegen den Materialismus schärfere Waffen liefert als das herbartianische.

2. Das Werk P. Coconniers zählt ohne Zweifel zu den ausgezeichnetsten der neueren Publicationen auf dem Gebiete der Psychologie. Es vereint in schöner Harmonie alle Vorzüge, welche man an einem derartigen Werke wünschen kann. Der Verfasser bekundet fürs erste große Vertrautheit nicht nur mit dem englischen Lehrer, sondern mit allen großen Meistern der Blütezeit der aristotelisch-christlichen Philosophie. Damit ist er der besonders mit Rücksicht auf die Gegner immerhin etwas misslichen Nothwendigkeit einer zu ausschließlichen Berufung auf den hl. Thomas enthoben, erweckt größeres Interesse und ermöglicht dem Leser einen genauen Ueberblick über die Lehren, welche jene großen Denker einstimmig vertraten und über die Gründe, durch welche sie in einzelnen Punkten zu verschiedenen Ansichten geführt wurden. Man wird sich aber auch nach Lesung vorliegenden Werkes schwerlich der Einsicht verschließen können, daß in den hieher gehörigen unter den Scholastikern controversen Fragen die Lehre des hl. Thomas fast immer wenn nicht die Gewissheit, so doch die größere Wahrscheinlichkeit für sich hat.

Coconnier verfügt aber auch über ausgebreitete Kenntnisse in den einschlägigen Zweigen der Erfahrungswissenschaften, und gerade dieser Umstand verleiht seinem Werke unseres Erachtens einen außergewöhnlichen Wert. Neben den Namen eines hl. Thomas, Bonaventura, Scotus, Vincenz von Beauvais, den der Verfasser besonders schätzt, begegnen uns nicht selten Johannes Müller, Virchow, Moleschott, Wundt usw. nebst zahlreichen französischen Forschern, unter denen besonders Cl. Bernard viel citiert wird. Das empirische Material, das die moderne Forschung in so reichem Maße zutage gefördert hat, wird vom Verfasser in sehr ausgiebiger Weise benützt, mit hoher und vollkommen sicherer Speculation verarbeitet, und bietet ihm zahlreiche neue Beweismittel für die Richtigkeit der scholastischen Lehren. Was in Deutschland unter anderen besonders Gutberlet und T. Pesch ausgesprochen, das wiederholt Coconnier mit voller Ueberzeugung: ‚Der wahre Spiritualismus hat von der modernen exacten Wissenschaft nichts zu fürchten; er hat von ihr im Gegentheil bereits auf mehr denn einem Punkte eine

Digitized by Google

wertvolle Bestätigung erhalten und er wird von ihr, vielleicht in naher Zukunft eine glänzende und feierliche Huldigung erfahren' (S. 30). Die Einwürfe, welche der Physiologie, Biologie usw. entnommen werden, finden eingehende Würdigung und vollkommen befriedigende Lösung; nicht selten werden dem Gegner die Waffen entwunden und gegen ihn selbst gekehrt.

Coconnier hat es aber auch verstanden, eine nicht gewöhnliche Gedankentiefe mit der durchsichtigsten Klarheit und einer so fesselnden Darstellung zu verbinden, daß man ihm auch in den sublimsten Speculationen ohne zu große Anstrengung folgt.

Im ersten Capitel wird die bei allen folgenden Untersuchungen zu beobachtende Methode erörtert; es ist die Méthode psychologique positive. Die Versprechungen, welche uns in diesem Capitel gemacht werden, erwecken ob ihrer Größe selbst etwas Misstrauen, aber man wird am Schlusse das Buch schwerlich aus der Hand legen, ohne von Herzen den Worten des Verfassers beizustimmen: ‚Ich hege die feste Zuversicht, daß jeder tüchtige Denker, der ohne Voreingenommenheit über die in diesem Buche enthaltenen Thesen und die entscheidenden Beweisgründe nachdenkt, deren Stichhaltigkeit anerkennen und die Ueberzeugung gewinnen wird, man müsse, um den Materialismus dem Spiritualismus und den Lehren des Glaubens hinsichtlich der Existenz und Natur der Menschenseele vorzuziehen, absichtlich die Augen schließen und muthwillig das für den Menschen Heiligste mit Füßen treten: die Principien der Vernunft, die sicheren Resultate der Forschung, das Gefühl der Menschenwürde, unser edelstes Sehnen und unser theuerstes Hoffen'. S. 486 f.

Das Werk zerfällt in acht Capitel; das erste erörtert, wie gesagt, die zu befolgende Methode. In den sieben weiteren Capiteln werden behandelt die Beweisgründe des Materialismus — die Existenz, Substantialität und Geistigkeit der Menschenseele — das Verhältnis der vernünftigen Seele zum organischen Leben im Menschen — die Vereinigung von Leib und Seele — die Unsterblichkeit der letzteren — ihr Ursprung — endlich der Unterschied zwischen der Menschen- und Thierseele.

Wir müssen bei der uns gebotenen Kürze darauf verzichten, einen entsprechenden Ueberblick über den reichen Inhalt der einzelnen Capitel zu geben. Der Leser möge sich selbst überzeugen; er wird die für die Weltdauer begründeten Lehren der großen christlichen Denker finden, aber dargestellt in der Sprache des 19. Jahrhunderts, glänzend bestätigt durch die empirischen Errungenschaften der Gegenwart, siegreich vertheidigt gegen ihre modernen Gegner.

Joseph Kern, S. J.

Digitized by Google

Rapp Ludwig. Die Hexenprocesse und ihre Gegner in Tirol. 2. Auflage. Brixen, Weger, 1891.

Der um die vaterländische Geschichte hochverdiente Verfasser bietet uns hier ein anmuthiges Trifolium von drei ‚tirolischen Schriftstellern, die den für ihre Zeit seltenen Muth besaßen, gegen den allgemein herrschenden Unfug der Hexenprocesse öffentlich aufzutreten, und für die unterdrückte Wahrheit und die mißhandelte Menschheit unerschrocken einzustehen'. Ihre Namen sind Adam Tanner, aus der Gesellschaft Jesu († 1632), Ferdinand Sterzinger, aus dem Theatinerorden († 1786) und Hieronymus Tartarotti, Weltpriester aus der Diöcese Trient († 1761). Wenn der ‚Patriot' in edler Begeisterung mit lebhaften Farben schildert, ‚was diese berühmten Söhne des lieben Vaterlandes Tirol für wahre Aufklärung und Humanität gewirkt', so können wir ihm darin unsern ganzen Beifall zollen. Trifft doch hier in seiner Weise zu, was Pius II in der Lobrede auf die hl. Katharina von Siena von dem Leben seiner großen Landsmännin sagt: Wenn es uns auch sehr große Freude bereitet hätte, die hellstrahlenden Tugendbeispiele dieser hochbegnadigten Jungfrau in einer fremden Nation und in den entferntesten Gegenden Afrikas oder in Scythien oder in Indien zu sehen, so gereicht es uns doch noch zu einer weit höheren patriotischen Freude, dieselben an einem Kinde unseres Landes und unserer geliebten Vaterstadt Siena anzutreffen, an Katharina, quae conterranea nostra est et concivis. Quis est enim, qui suae urbis praeconia, suae patriae laudes, sui generis virtutes non libenter vulgari procuret, quum id possit rite et honeste facere? (Bulla canonizat. s. Cathar. Sen. d. d. 29. Jun. 1461, in Act. SS. April. t. 3, 982). Eine solche pietätvolle ‚patriotische Tendenz' bekennt unser Autor zu verfolgen, indem er die spärlichen Notizen, die sich über die genannten Männer bei Wurzbach, Biographisches Lexikon, Michaud, Biographie universelle und bei anderen in- und ausländischen Bibliographen vorfinden, aus authentischen Quellen fleißig ergänzt und mit vielen ungedruckten Belegstellen stützt und erläutert.

Den drei Biographien geht eine interessante Darstellung der ‚Hexenprocesse in Tirol' voraus, in welcher manche particulargeschichtliche Details aus tirolischen Archiven mitgetheilt werden. Im Interesse der nichtfachmännischen Leser hätten wir gewünscht, daß in diesem einleitenden Theile einige allgemeine Fragen über das Institut der Hexenprocesse kurz erörtert und infolge dessen die traditionellen historischen Unrichtigkeiten zurückgewiesen worden wären,

Digitized by Google

die sich durch die akatholische Hexenliteratur bis auf den heutigen Tag hindurchziehen. Vor allem wäre gegen Nippold und Soldan-Heppe hervorzuheben gewesen, dass die vielberufene Hexenbulle Innocenz' VIII vom Jahre 1484 Summis desiderantes affectibus ihrer Entstehung nach eine einfache jurisdictionelle Maßregel war, wodurch der in Oberdeutschland gegen die Inquisitoren erhobene Competenzstreit, als gehöre die Zauberei nicht vor ihr Forum, geschlichtet wurde. Dann hätte ausdrücklich gegen die ‚Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche' und ihre Janusgewährsmänner betont werden müssen, daß die Ausbreitung des Aberglaubens und der Hexenprocesse nicht aus der kirchlichen Inquisition des Mittelalters, sondern aus ganz anderen Ursachen herzuleiten sei. Ferner würde es erwünschtes Licht über das ganze Institut der Hexenprocesse verbreitet haben, wenn der Verfasser bei der ausführlichen Besprechung des ‚Hexenhammers' der Inquisitoren Sprenger und Institoris speciell darauf hingewiesen hätte, daß das in dieser praktischen Anleitung vorgeschriebene Verfahren bei all seiner Schlechtigkeit und Verwerflichkeit dennoch, selbst nach dem Urtheile protestantischer Fachmänner (wie Horst, Dämonomagie, und Schwager, Versuch einer Geschichte der Hexenprocesse) humaner und weniger rechtlos ist, als die spätere juristische Praxis in den Hexenprocessen in Deutschland. Endlich hätte auch, der ‚patriotischen Tendenz' der schönen Arbeit entsprechend, das namentlich constatiert werden können, dass die ersten Bekämpfer der Hexenprocesse aus den Katholiken hervorgegangen sind, sowie, daß die letzte Hexe, welche in Europa hingerichtet wurde (1783), ein 17jähriges Mädchen im protestantischen Canton Glarus war.

Eine kurze Besprechung dieser und ähnlicher Fragen, welche Diefenbach im Kirchenlexikon mit anerkennenswerter Bündigkeit und Klarheit erörtert, hätte das Verständnis mancher Partien der Einleitung des vorliegenden Werkes bei vielen Lesern erleichtert.

Was die Ausstattung betrifft, so können wir diese Gelegenheit nicht vorübergehen lassen, ohne uns einmal öffentlich gegen die Gewohnheit der Weger'schen Buchhandlung, ihre so schönen Verlagsartikel, wie Aichner, Compend. jur. eccles., Schmid, Solutio casuum und andere, ohne Columnenüberschrift zu drucken, auszusprechen.

Nicolaus Nilles S. J.

Digitized by Google

Mozley, Ann, Letters and Correspondence of John Henry Newman with a brief Autobiography. 2 vols. London, Longmans, 1891.

Das wahre Leben eines Mannes spiegelt sich am klarsten wieder in den Briefen, viel klarer als in Druckschriften und Autobiographien, denn in den Briefen an Freunde wird die jeweilige Seelenstimmung fixiert und wird ein Factum, das bleibt. Gerade weil Cardinal Newman für seine herrliche Apologia pro Vita sua seine und seiner Freunde Briefe benützen und in seine Autobiographie verweben konnte, ist die Geschichte seines Geistesganges und der Entwicklung seiner religiösen Ideen wahrheitsgetreu dargestellt worden. In gegenwärtigem Buche erhalten wir nicht nur den Briefwechsel Newmans zur Zeit der Oxforder Bewegung bis zu seinem Uebertritt 1845, sondern auch die Briefe aus seiner Jugend und namentlich die Briefe an Mitglieder der eigenen Familie, die wahre Perlen sind. Die Autobiographie, welche einige Oxforder Erlebnisse schildert, die in der Apologie nur gestreift worden sind, ist nach Inhalt und Form meisterhaft, würde aber viel gewonnen haben, wenn Newman statt der dritten Person die erste gewählt hätte. Ueberanstrengung, eine für den Zweck, den Newman erreichen wollte, wenig geeignete Studiermethode, hatte zur Folge, daß Newmans Baccalaureats-Prüfung den Erwartungen seiner Lehrer nicht entsprach. Durch dieses Mißgeschick keineswegs entmuthigt, bewarb sich Newman bald darauf um ein Fellowship im Oriel-College und siegte über seinen gelehrten Rivalen. Aus dieser Autobiographie ersehen wir, wie angestrengt Newman arbeitete, wie allseitig seine Kenntnisse waren, wie ernst er es nahm mit seiner Aufgabe als Lehrer. Eine ideal angelegte Natur, durchdrungen von den Pflichten seines geistigen Berufes, wollte er nicht einfach den Geist sondern auch das Herz seiner Schüler bilden, ihr wissenschaftlicher und geistlicher Führer werden. Dieser in Oxford unerhörten Neuerung, daß der Fellow eines College die Wiederbelebung des religiösen Lebens der Studenten anstrebte, widersetzte sich Hawkins, der Propst vom Oriel-College, und enthob Newman und seine Freunde Froude und Wilberforce ihres Amtes. Aus der Schule verdrängt, wandte sich Newman mit erneutem Eifer der Theologie zu und bereitete den Weg für die große Bewegung, auf die fast all das Gute, das sich in der englischen Staatskirche findet, zurückgeführt werden kann.

Als Pfarrer der Marienkirche entfaltete Newman großen Eifer im Besuche seiner Pfarrangehörigen, im Katechisieren und Predigen. Er ist einer der ersten, der die katholische Praxis in der Staatskirche einführte, der aber gleich vielen seiner Amtsbrüder

Digitized by Google

erfahren mußte, wie viele Pfarrkinder die Ausübung der Seelsorgspflichten als Neuerung und ungehörige Einmischung in Privatangelegenheiten tadelten. Aus dieser Zeit stammen die Parochial Sermons (Pfarrpredigten), denen noch Universitätspredigten und andere Predigten über Tagesfragen folgten, durch die der bisher unbekannte Oxforder Gelehrte große Berühmtheit erlangte. Protestanten aller Schattierungen nahmen dieselben mit großem Beifall auf; der Absatz der Predigten war für damalige Zeiten ein ganz unerhörter und erklärt sich leicht, wenn man die tief christlichen, an Ideen und frommen Anmuthungen, an trefflichen Charakteristiken der biblischen Personen, an trefflichen Schilderungen der Gegenwart reichen Predigten mit den geistlosen trockenen moralischen Predigten seiner Vorgänger vergleicht.

Die Correspondenz schildert uns ausführlich, wie die theologischen Abhandlungen Newmans bei den Gliedern der eigenen Familie, in Freundeskreisen und unter den Männern der evangelischen Richtung große Bedenken hervorriefen, wie Newman durch fortgesetztes Studium, Drängen seiner Freunde, welche von ihm Lösung ihrer Schwierigkeiten erwarteten, genöthigt wurde, Position nach Position aufzugeben, bis es ihm endlich klar wurde, daß seines Bleibens in der englischen Staatskirche nicht mehr war. Loyalität, Anhänglichkeit an die protestantischen Freunde, die Furcht, einen übereilten Schritt zu thun, hielten Newman in der anglicanischen Kirche zurück, nachdem sein Vertrauen auf dieselbe schon längst erschüttert war.

Manche Briefe in der Sammlung hätten füglich wegbleiben können, statt dessen hätte die Herausgeberin durch einen fortlaufenden knappen Commentar den einzelnen Briefen ihre rechte Fassung geben sollen. Wir können es nur billigen, dass einige Briefe, in denen Newman in weniger günstigem Lichte erscheint, Aufnahme gefunden haben. So die Briefe über die Agitation in Oxford gegen Peel, weil derselbe den Katholiken Emancipation gewährt hatte, so die Briefe, welche Newmans Antheil an der berühmten Hampden-Controverse schildern. Newman entpuppt sich da als ungestümer heißblütiger Conservativer und Eiferer für den Anglicanismus. Glücklicherweise hat seine bessere Natur gar bald den Sieg davongetragen über diesen künstlich angefachten Feuereifer.

Die Briefe über den Tod seiner Lieblingsschwester Mary, über den Tod seines treuen Freundes Froude gehören zu den gefühlvollsten und ergreifendsten. Der Tod der Schwester gab dem Bruder die tief ernste religiöse Richtung. Für den künftigen Biographen Newmans ist diese Correspondenz unentbehrlich.

Digitized by Google

Newman, Francis W., Contributions to the early History of the late Cardinal Newman. London, Kegan Paul, 1891.

Die Rolle des Therſites hat durch dieſen Beitrag zum Leben des Cardinals ſein jüngſter Bruder Francis übernommen, ein Mann, der ſich wegen ſeiner freigeiſteriſchen Geſinnung frühe mit dem älteren Bruder überworfen hat und ſich verpflichtet fühlt im Intereſſe des Proteſtantismus das engliſche Publicum gegen das gefährliche Gift zu warnen, welches nach ſeiner Anſicht in den proteſtantiſchen Schriften Newmans enthalten iſt. Francis Newman iſt ein talentvoller vielſeitiger Gelehrter, aber für eine Würdigung des Charakters und der Schriften ſeines Bruders fehlt ihm faſt alle Kenntnis der Lebensgeſchichte und der Schriften desſelben. Sympathie und Verſtändnis für die Ideen und den Gedankengang des Mannes, über den er zu Gericht ſitzt, ſucht man vergebens. Der Verfaſſer baut auf einige abgeriſſene Sätze aus den Schriften Newmans, auf einige Aeußerungen die abenteuerlichſten Hypotheſen, die nur deshalb ſo zuverſichtlich vorgetragen werden, weil die Schriften Newmans dem jüngeren Bruder, wie er ſelbſt geſteht, eine terra incognita ſind. Eine Bemerkung Newmans, daß durch das Concil von Nicäa die Lehre über das Verhältnis des Sohnes zum Vater fixiert worden ſei, veranlaßt den Verfaſſer, den Cardinal als Verächter des Urchriſtenthums darzuſtellen, obgleich kein neuerer Schriftſteller mit größerem Geſchick das Verhältnis der Kirche der Gegenwart zum Urchriſtenthum behandelt hat.

Weil der Verfaſſer Spuren von Andacht zur Mutter Gottes und zu den Heiligen findet, war nach ihm ſein Bruder ſchon anfangs 1830 ja ſogar noch vorher im Herzen katholiſch und hätte ſogleich übertreten müſſen; weil ſich in den proteſtantiſchen Schriften ſcharfe Aeußerungen über die Reformer finden, hat er die Kirche, in der er Aemter bekleidete, verrathen. Der Verf. ſollte doch wiſſen, daß die Anglicaner unterſcheiden zwiſchen der Lehre und dem Gottesdienſt, und zwiſchen den Werkzeugen, deren Gott ſich bei Einführung der Reformation bediente. Newman that dasſelbe und verdient nicht mehr Tadel, als die ganze hochkirchliche Partei. Wir geben gerne zu, daß Newman beſſer daran gethan hätte, ſich von der Agitation gegen Peel und ſpäter gegen Hampden ferne zu halten, aber man hat kein Recht ihm unedle Motive zu unterſchieben, wie der Verfaſſer thut, der ſogar die Stirne hat, Kingsley gegen den Cardinal in Schutz zu nehmen. Kingsley hatte muthwillig den Streit hervorgerufen, hatte ſeine Behauptung, Newman billige das Lügen, obgleich er keinen Beweis liefern konnte, wiederholt, und verdiente daher die ihm widerfahrene Züchtigung. Auffallender Weiſe wird in dieſem Buche Cardinal Manning auf Koſten Newmans erhoben.

Digitized by Google

Der Grund hiefür ist folgender. Manning betheiligt sich an den Temperance-Meetings, empfiehlt Abschaffung der zuvielen Wirthshäuser, während Cardinal Newman in einer Antwort auf den Brief seines Bruders äußert: Er wisse nicht, ob es zu viele oder zu wenige Wirthshäuser gebe. Diese hingeworfene Aeußerung erbitterte den Verfasser so sehr, daß er auf dieses hin dem älteren Bruder alle Sympathie, jegliches menschliche Mitleid abspricht. Das Gesagte genügt hinreichend, die Schmähschrift, welche fast einstimmig von der Kritik verdammt worden ist, zu charakterisieren.

Ditton Hall. Ath. Zimmermann S. J.

Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte von Richard Adalbert Lipsius. Zweiter Band, erste Hälfte. Braunschweig, Schwetschke, 1887. 472 S. gr. 8°. Ergänzungsband dazu 1890. VII., 264 S.

Ueber den ersten Band und die zweite Hälfte des zweiten Bandes ist in dieser Zeitschrift berichtet, auch eine kurze Notiz über vorliegende Abtheilung bereits gegeben worden.[1]) Dieser Theil enthält die Besprechung der Acten des Petrus und Paulus S. 1—423 und im Anhang S. 424—467 eine Abhandlung über die Acten des Paulus und der Thekla.

Die Art und Weise der Behandlung ist dieselbe, wie sie früher dargestellt wurde. Nach einer Zusammenstellung der älteren Traditionen über die beiden Apostel und der patristischen Nachrichten über deren apokryphe Acten werden die erhaltenen Ueberreste alter Petrus- und Paulus-Acten ausführlich besprochen. Dabei unterscheidet der Verfasser dreierlei: 1) alte katholische *πράξεις Παύλου*, schon von Origenes bezeugt; 2) häretische (gnostische) *πράξεις* oder *περίοδοι Παύλου* und 3) solche auch über Petrus (wohl schon dem Clemens von Alexandrien bekannt; S. 84). Die noch erhaltenen oder kürzlich wieder aufgefundenen Texte werden in drei Hauptgruppen getheilt: die Ueberreste der gnostischen *περίοδοι Πέτρου* und *Παύλου*, die sog. Linustexte; die katholischen *πράξεις*, der sog. Marcellustext; die Abdiastexte (virtutes Petri, virtutes Pauli; passio Petri, passio Pauli). Mit großem Fleiße hat Verfasser den Ueberresten dieser Texte und ihren verschiedenen Fassungen nachgespürt und aus gedruckten und handschriftlichen Zeugnissen die Fundörter der Texte verzeichnet. Man vgl. zB. S. 88—90 das Verzeichnis der Handschriften, in

[1]) 8 (1884) 799—809; 12 (1888) 188.

Digitized by Google

denen sich der Text der passio Pauli findet; auch auf das in slavischer, koptischer, sahidischer Sprache Vorhandene wird hingewiesen. Nach diesen Angaben folgt in gedrängter Kürze der Inhalt der betreffenden Acten, sodann die Untersuchung über das Verhältnis der verschiedenen Textesrecensionen zu einander, ihr Alter, ihre Umarbeitungen, ihre Quellen u. dgl. Ausgehobene Parallelstellen geben dem Leser ein anschauliches Bild des Verhältnisses der verschiedenen Texte zu einander. In einer recht übersichtlichen Weise ist S. 165 das Ergebnis der Untersuchung über die Petrus- und Paulus-Texte zusammengestellt und S. 166 der vermuthliche Stammbaum beider Texte tabellarisch gegeben. Beachtenswert ist der Hinweis auf die Actus Vercellenses, auf die Acten des Nereus und Achilleus u. dgl. und die reichhaltige Zusammenstellung patristischer Zeugnisse (S. 235—257 331). Der Verfasser bestrebt sich mit Ausscheidung von Einschiebseln und durch Unterscheidung von Ueberarbeitungen die Grundschrift der acta Petri et Pauli zB. zu gewinnen, die er ins zweite Jahrhundert setzt: ebenso wird die Abfassungszeit der *περίοδοι Πέτρου* um dieselbe Zeit angesetzt (S. 272).

Eine Thatsache tritt klar und scharf aus all dem buntscheckigen Inhalt der mannigfaltigsten Erzählungen über Petrus hervor: die Thatsache, daß das gesammte christliche Alterthum, das katholische sowohl als das häretische, auch nicht die Spur einer anderen Ueberlieferung kennt über die Todesstätte des Petrus, als eben Rom. Mögen die Legenden in den Wunderberichten, in den Predigten Petrus', in den Erfolgen und Leiden uss. noch so weit auseinandergehen und abenteuerlich werden, in einem Punkte stimmen sie alle überein: in Rom stirbt er des Martyrertodes. Keine andere Kirche macht Anspruch, die Stätte seines Todes zu sein und nicht einmal die emsig bildende und die eigene Heimat reichlichst ausschmückende Sage, die sonst mit Aneignung fremden Gutes nicht kargt, hat es gewagt, den Ruhm, die Todesstätte des ersten der Apostel zu sein, einer anderen Stadt zuzutheilen. So fest war also das Bewusstsein von Petri Tod in Rom!

Freilich Lipsius unternimmt es uns einzureden, nicht blos die einstimmigen Aussagen aller apokryphen Acten bedeuteten nichts, auch die anderen positiven Aussagen von Dionysius von Korinth, von Gajus uss. haben für ihn keine Geltung. Ihm ist die Romreise des Paulus die geschichtliche Grundlage, auf der sich die zwiespältige Sage von einer freundlichen oder feindlichen Berührung der beiden Apostel in der Welthauptstadt aufgebaut hat (S. 63), und zwar gilt ihm die ebionitische Sage als die ursprüngliche, aus

Digitized by Google

der dann die Ansicht, beide Apostel hätten doch nicht als grimmige Feinde sondern als gute Freunde in Rom sich zusammengefunden, abgeleitet sei. An einen Bindfaden werden also Centnergewichte angehängt! Lipsius will u. a. die alten Zeugnisse auch dadurch wertlos machen, daß sie behaupten, beide Apostel hätten gemeinsam die römische Kirche gegründet (S. 14 15 63); das sei aber falsch; ‚will man also das römische Martyrium des Petrus als geschichtliche Thatsache festhalten, so kann man dieses nur um den Preis, daß man alle näheren Umstände desselben, welche die katholische Tradition angibt, fallen läßt'. Aber wenn Dionysius von Korinth und Irenäus davon sprechen, Petrus und Paulus hätten die römische Kirche gegründet, sollte doch einem jeden Kritiker klar sein, daß damit nicht die erste Gründung gemeint sein kann, die beide gemeinsam vorgenommen hätten. Und warum? Weil man doch auch im Alterthume den Brief des hl. Paulus an die Römer kannte, und weil aus ihm klar erhellt, daß nicht Paulus die römische Kirche im strengen Sinn gegründet habe, sondern daß er eine schon vor ihm und unabhängig von ihm gegründete Kirche durch sein Schreiben und seinen Besuch stärken und erfreuen will. Glaubt man denn allen Ernstes, jene alten Zeugen, Dionysius und Irenäus, hätten nicht einmal soviel vom Römerbriefe verstanden, daß sie die erste Gründung dem Paulus hätten zuschreiben wollen?

S. 391 wird behauptet, τροπαία des Gajus weise nur auf die Richtstätte hin, nicht, wie Eusebius das Wort fasse, auf das Grab. Allein es ist doch zu bedenken, was Gajus dem Proklus gegenüber sagen will. Dieser rühmt sich, daß in Phrygien die Gräber des Apostels Philippus und seiner weißagenden Töchter seien (vgl. Stimmen aus Maria Laach 35 [1888] 112). An einigen Stellen hat Verfasser auch früher ausgesprochene Ansichten berichtigt oder vervollständigt (zB. S. 52 111 Anm. 1, 337 Anm. 1).

Der Ergänzungsband bietet S. 1—112 und S. 259—262 Ergänzungen, Nachträge und theilweise auch Berichtigungen. Auch hier ist ein reichhaltiges Material aufgespeichert. Wir erfahren, daß manche früher ausgesprochene Conjecturen durch die neuesten Funde von Handschriften und Texten Bestätigung erhalten haben; andere Vermuthungen werden jetzt auf Grund neuer Mittheilungen zurückgenommen. Die mitgetheilten Ergänzungen beziehen sich auf Texte, die unterdessen aufgefunden oder durch weitere Nachforschungen und freundliche Mittheilung anderer Gelehrten dem Verfasser bekannt wurden. Ebenso haben die Angaben über die Handschriften eine anerkennenswerte Bereicherung erfahren. Die Fundörter für bereits

Digitized by Google

veröffentlichte Texte sind gleichfalls durch neue Angaben vermehrt. Von verschiedenen Gelehrten (zB. Nöldeke, Bäthgen, Gelzer u. a.) sind dem Verfasser Zuschriften, Bemerkungen, Einwürfe zugegangen, die hier mitgetheilt und gewürdigt werden. In gleicher Weise sind manche der über das Werk erschienenen Recensionen berücksichtigt.

Wie das Material dem Verfasser unter der Hand wuchs, darüber gibt das Vorwort Aufschluss und dieser Band selbst bezeugt es durch seine Anlage. Sind ja doch die Ergänzungen und Nachträge zu Band 1 auf S. 1—31; dann noch einige auf S. 88 f. 110 111 259; ebenso zu Band 2, 1 auf S. 32—63 97 261; zu Band 2, 2 auf S. 64—88 104 111 112; andere Nachträge zu den Bänden und zum Ergänzungsheft sind noch im Vorwort untergebracht worden. Außerdem hat der erste Band selbst auch ‚Nachträge und Berichtigungen'; Band 2, 2 nochmals ‚Nachträge und Berichtigungen zu Band 1'. Es ist daher leider das zusammengehörige Material auf vielerlei Plätze vertheilt und man muss bei der Lesung gut zusehen, ob nicht zB. in den sieben, an verschiedenen Stellen untergebrachten, Nachträgen und Berichtigungen zum 1. Band etwas dem Texte Entgegenstehendes oder ihn Modificierendes beigebracht ist.

Daß nun dieser Uebelstand nicht gar zu fühlbar sei und leichter sich überwinden lasse, dafür ist in dem musterhaften Register Vorsorge getroffen. Es zerfällt in fünf Theile: Handschriftenverzeichnis, Literaturverzeichnis, Sachregister, Verzeichnis der Bibelstellen, Verzeichnis der Ergänzungen und Berichtigungen. Diese Register umfassen S. 113—258. Ueber ihre Bearbeiter gibt das Vorwort Aufschluss. Ein Blick in dieselben lehrt schon, daß sie mit staunenswertem Fleiße angelegt und durchgeführt sind. Der Verfasser kann mit vollem Rechte sagen, daß jetzt erst durch diese Register sein Buch für die Forscher auf den verschiedensten Gebieten des kirchlichen Alterthums wirklich handlich geworden sei. Die den Registern vorgesetzten Bemerkungen geben Aufschluss über deren Anlage und Benützung. So zB. die 6. zu Sachregister: ‚Geographen und Profanhistoriker finden für sie Interessantes meistens angedeutet unter dem Namen von Ländern (zB. Abyssinien, Aethiopien, Indien, Persien, Spanien), Inseln (Cypern, Patmos), Städten (zB. Alexandria, Ephesos, Mailand, Venedig), historischen Personen (zB. Agrippa, Constantin, Domitian, Gundaforus, Justinian, Nero, Polemon) auch unter ‚Localtraditionen', Archäologen unter Bilder, Christusbilder, Kirchenbau, Kreuz, Cultur- und Religionshistoriker zB. unter Dämonen, Heidnisches, Juden, Menschenfresser, Dogmenhistoriker unter Christus, Doketismus,

Digitized by Google

Gnostisches, Hölle, Maria, Simon Magus, Symbole, Liturgiker unter Eucharistie, Fasten, Taufe, Versiegelung'.

Die Reichhaltigkeit des in den Registern angedeuteten Stoffes mag man daraus abnehmen, daß zB. über Andreas im Sachregister nahezu drei enggedruckte Seiten handeln, über Andreasacten im Literaturverzeichnis nahezu zwei Seiten; in diesem über Petrusacten zweieinhalb Seiten, in jenem über Petrus mehr als drei Seiten u. dgl. m.

Einem wissenschaftlichen Werke steht es nicht gut an, wenn in demselben von ‚ultramontanen Schriftstellern' die Rede ist, die ‚im römischen Interesse' schrieben; wissenschaftliche, im Interesse der Wahrheit von Katholiken geschriebene Werke so zu bezeichnen, ist gegen den wissenschaftlichen Anstand, selbst dann, wenn diese Werke gegen die Lieblingsidee des Verfassers (Petrus nicht in Rom) angehen.

Ditton Hall. Joseph Knabenbauer S. J.

Digitized by Google

Analekten.

Die Vision von den drei Männern Noe, Daniel und Job bei Ezechiel 14, 14 20; und ihre symbolische Deutung im Jus canonicum.

Zu den ergreifendsten Partien des A. T. gehört unstreitig die Vision Ezechiels 14, 14 20, in welcher der Prophet die unaufhaltsam über das abtrünnige Volk Israel hereinbrechenden Strafgerichte des Herrn schildert. Der Vertilgung werden die Gottlosen nicht entgehen; ‚und wenn auch diese drei Männer: Noe, Daniel und Job in Mitte des treulosen Volkes wären, so würden dieselben zwar um ihrer Gerechtigkeit willen ihre eigenen Seelen retten; ihre Mitbürger jedoch, ja selbst ihre nächsten Angehörigen, würden sie nicht dem verdienten Untergange zu entreißen vermögen'.

Warum bei der Androhung dieses allgemeinen, so ohne alle Schonung über das abtrünnige Volk kommenden Verderbens gerade die drei Männer Noe, Daniel und Job erwähnt werden, ist von jeher Gegenstand scharfsinniger Untersuchungen der Exegeten gewesen. Knabenbauer führt in seinem vortrefflichen Commentar zu dieser Stelle[1]) nicht weniger als sechs verschiedene Erklärungen aus alter und neuer Zeit an, und entscheidet sich zuletzt für die Meinung der hl. Chrysostomus und Ephrem, daß diese drei frommen Männer aus dem Grunde namentlich erwähnt werden, weil sie viele ihrer Zeitgenossen vom Untergange gerettet; bei der gegenwärtigen Gottlosigkeit Israels würden sie jedoch nicht imstande sein, die angedrohte Strafe von jemanden abzuwenden.

---

[1]) Commentarius in Ezechielem prophetam (Parisiis, Lethielleux, 1890) p. 140 s.

Digitized by Google

Zur Vervollständigung des Katalogs der verschiedenen Interpretationen der so wichtigen Stelle dürfte es sich der Mühe lohnen, der von Knabenbauer mit großem Fleiße und Geschick gemachten Aufzählung der Meinungen die symbolische Deutung hinzuzufügen, welche die Vision im Jus canonicum erfahren hat.

Unsere Quellen gehen gleichfalls von der Idee aus, daß ein allgemeines Verderben über die abtrünnige Menschheit hereinbreche, dem alle ohne Ausnahme erliegen; nur die drei Männer Noe, Daniel und Job und die durch dieselben symbolisch dargestellten drei Lebensstände werden aus dem Untergange der gottlosen Welt gerettet werden. In der gl. ad c. Agite poenitentiam 44. Dist. 1. De poenitent. heißt es:

Tres tantum sunt status salvandorum, conjugatorum, continentium et virginum. Et fuit haec visio Ezechielis prophetae, qui vidit tres viros salvandos, scilicet Noe [1]), per quem figurantur continentes [2]), Danielem, per quem virgines, Job, per quem conjugati.

Triplex est status salvandorum secundum visionem Ezechielis prophetae. Nur in einem der vom Propheten im Bilde geschauten Stände ist Rettung möglich. Wer dem allgemeinen Untergang entkommen will, muss einen derselben ergreifen, und entweder nach dem Vorbilde Noes Enthaltsamkeit üben, oder, wie Daniel, jungfräulich leben, oder nach dem Beispiele Jobs, den Ehestand heilig halten.

Per Noe figurantur continentes, nicht die häretischen Enkratiten, sondern diejenigen, welche entweder als Witwer oder auch im Ehestand innerhalb der Grenzen des Erlaubten enthaltsam sind. [3])

Per Danielem virgines, die auserlesenen Seelen, die wie Daniel im jungfräulichen Stande ein ‚englisches Leben' führen [4]) und hier auf Erden caelibes in des Wortes erhabenstem Sinne sind. [5])

Per Job conjugati, die, welche nach dem Beispiele Job im Ehestand Gott heilig dienen und so ins Himmelreich eingehen'. [6])

---

[1]) In der Ausgabe von 1573 steht fälschlich Abraham für Noe. [2]) Communis opinio est, quamdiu in arca fuerunt, ab omni usu conjugii eos abstinuisse. So *Jac. Bonfrerius*, Commentar. in Gen. 7, 7. [3]) In diesem Sinne heißt die hl. Elisabeth in mittelalterlichen Kalendarien: Helisabeth continens. [4]) Hieher gehören die Virginitatis laudes in C. Nuptiarum 27, q. 5; C. Nuptiae 12. C. 32. q. 1. und C. Nuptiae 13, C. 32 q. 1. ubique jcta. gl. [5]) Bekannt sind die Erklärungen, welche die Alten per allusionem vom Worte caelebs gegeben. Caelebs, sagt Festus, ita dictus, quod dignam coelo vitam agat. Und nach dem hl. Hieronymus (II. contra Jovin) und Isidor (Etymol. l. 10, n. 34) ist caelebs gleichbedeutend mit coelo beatus, coelo aptus, coelo dignus (*Migne*, PL 82, 371). [6]) C. Si quis 4 et C. Si quis 12. dist. 30.

Digitized by Google

Die drei Männer in der Vision Ezechiels sind somit die Symbole der drei Heilsstände im Reiche Gottes. Tres sunt ordines in ecclesia: virgines, continentes, conjugati. Isti sunt, qui per rectam fidem et operationem bonam placentes Deo, ad aeternam merentur beatitudinem pervenire.[1])

Mit der symbolischen Deutung der drei Männer im Jus canonicum stimmt auch die bildliche Interpretation des hl. Bernhard überein, wenn er auch die Erklärung des Symbols Noe etwas weiter faßt.[2])

Dem hl. Bernhard ist das irdische Leben gleich einem großen, reißenden Strome, den die Menschen, in drei verschiedene Classen getheilt, zu überschreiten haben. Die einen gehen geraden Weges über eine feste, bequeme Brücke und kommen leicht und sicher und schnell am jenseitigen Ufer an: und das sind die begnadigten Erdenpilger, die mit Daniel jungfräulich leben. Andere müssen zu Fuß hinüber. Mit großer Mühe haben sie sich erst eine Furth, eine seichtere Stelle im Wasser zu suchen, um an dem so gefundenen Durchgangsort mit Anstrengung und Gefahr durchzuwaten: wie es Job und seine Nachfolger im Ehestand gethan. Die dritten endlich fahren mit Noe zu Schiff hinüber, zwar weit weniger gefährlich als Job und seine Standesgenossen; immerhin jedoch kommen sie nur mühsam und langsam und nicht ohne alle Gefahr am seligen Gestade des himmlischen Vaterlandes an.

Tribus hominum generibus suo cuique modo pervium est mare, ut transeant liberati. Tres enim sunt Noe, Daniel et Job (Ezech. 14, 14 20); quorum primus navi, secundus ponte, tertius vado transit. Porro tres homines tres ordines ecclesiae signant .. Daniel vir desideriorum, abstinentiae et castimoniae deditus, .. ponte pertransit: quod iter brevius et facilius, etiam et securius esse nemo est qui nesciat .. Job fidelem designat populum terrena licite possidentem .. Ipse est conjugatorum ordo, qui maxime mare magnum vado pertransit, laboriosum prorsus et periculosum, etiam et longum habens iter, quippe qui nulla viae compendia captet. Nam quod periculosum sit iter, in eo patet, quod tam multos in eo perire dolemus, tam paucos videmus, sicut necesse est, transire. Valde enim difficile est, inter undas hujus saeculi, voraginem vitiorum et criminalium peccatorum foveas declinare .. Noe arcam rexit et navi pertransiit .. Sed quae poterit navis inveniri, quae tam immanes sustineat fluctus et in tanto secura possit esse discrimine?

---

[1]) C. Firmiter 1. De summa trinit. jcta gl. fin. [2]) Sermo 35 de tribus ordinibus ecclesiae (Migne PL 183, 634—637).

Digitized by Google

So beiläufig verhält es sich mit der symbolischen Deutung der Vision von den drei Männern Noe, Daniel und Job. Triplex est status salvandorum. Haec fuit visio Ezechielis prophetae.[1])

N. Nilles S. J.

Zur Auffassung Cyprians von der Ketzertaufe. In seinem classischen Werk De Romano Pontifice führt Pater Palmieri drei Gründe an für die Ansicht, Cyprian habe die Frage über die Ketzertaufe nicht als zum Glauben, sondern als zur Kirchenzucht gehörig betrachtet. Der erste Grund soll in der Berufung Cyprians auf seinen Amtsvorgänger Agrippinus liegen. Nequit vindicari ut dogma fidei id cujus traditio saeculo tertio incepit et universitati simul et antiquitati adversatur; atqui scivit Cyprianus appellando ad Agrippinum consuetudinem sibi oppositam universaliorem esse, et antiquitus viguisse: ergo habebatur a Cypriano res disciplinae, so argumentiert Palmieri (aaO. S. 666). Richtiger scheint vielleicht der Schluss: also wollte durch die Berufung auf Agrippinus Cyprian seine Ansicht durchaus nicht beweisen. Ist dieser erste Grund nicht stichhaltig, so sind es die beiden folgenden von Palmieri angeführten umsomehr. Da sie aber vom Verfasser nur mehr oder weniger angedeutet werden, so wird gewiss vielen Verehrern des großen karthagischen Bischofs ein genaueres Eingehen auf seine Ansicht von der Ketzertaufe nicht unlieb sein[2]); umsoweniger, da, wie ich glaube, in der Auffassung Cyprians die erste patristische Andeutung vom Unterschied zwischen Tauf-Gnade und Tauf-Charakter, also ein Stück Dogmengeschichte sich findet.

Die Frage über die Ketzertaufe war für Cyprian keine Frage des Glaubens, sondern lediglich eine Frage der äußern Kirchenzucht.

Den Beweis gebe ich in kürzester Form. Wäre Cyprian der Ansicht gewesen, es handle sich bei der Ketzertaufe um eine Sache des Glaubens, so hätte er eine der seinigen entgegengesetzte Meinung unmöglich als zu duldende bezeichnen, so hätte er unmöglich mit Vertretern der entgegengesetzten Ansicht die Kirchengemeinschaft aufrecht erhalten können. Nun aber thut er beides, also fasste er die Sache auch nur als disciplinäre auf. Inbezug auf den Obersatz erinnere ich an die hohe und strenge Ansicht des Heiligen von der Einheit und Ungetheiltheit der Kirche, an seinen Abscheu vor jeder Spaltung. Da aber die

[1]) So Petrus Hispanus in der Marginalglosse zu dem bereits angeführten c. Agite poenitentiam. [2]) Von der Literaturangabe über diesen oft behandelten Gegenstand nehme ich Abstand.

Digitized by Google

Kirche wesentlich ein Reich des Glaubens ist, welches durch die Reinheit der Lehre erhalten wird, so geht natürlich diese Hochschätzung der Einheit zunächst und vor allem auf die Einheit der Lehre, und dieser Abscheu vor Spaltung auf die Getheiltheit in der Lehre. Es scheint einfachhin undenkbar, daß Cyprian eingewilligt, ja ausdrücklich dazu aufgefordert hätte, in diese Eine Glaubenslehre Spaltung hineinzutragen. Auch kann man sich hier nicht mit der Einrede helfen, Cyprian erkannte zwar die Sache als zum Glauben gehörig, aber er wollte bis zur autoritativen Entscheidung der Gesammtkirche keinen zwingen, sondern jedem seine Freiheit lassen. Diese Handlungsweise wäre dem energischen oft bis zur Rücksichtslosigkeit gehenden Charakter des nordafrikanischen Primas ganz und gar widersprechend. Auch ergibt sich aus dieser Annahme eine Folgerung, welche auf den ersten Blick die gemachte Voraussetzung als unmöglich erkennen läßt. Man muß dann nämlich Cyprian die Duldung von Nicht-Getauften, Nicht-Christen, also Heiden, innerhalb der Kirche zuschreiben, und zwar als voll- und gleichberechtigter Glieder derselben. Denn hielt Cyprian wirklich dafür, die von Ketzern Getauften hätten nichts empfangen, seien in Wahrheit noch ungetauft, und muß man andererseits durch den Augenschein der Worte genöthigt zugeben, daß Cyprian es wiederholt frei stellt, solche wiederzutaufen, oder auch nicht, so langt man bei der Ungeheuerlichkeit an: ein Cyprian erklärt sich bereit, Heiden als Mitglieder der Kirche anzuerkennen!

Soviel über die Wahrheit des Obersatzes. Der Untersatz läßt sich unschwer darthun aus den Briefen Cyprians selbst. Ohne weitere Erläuterung stelle ich die mir beweiskräftig erscheinenden Stellen zusammen und bemerke nur, daß sie mit ausschließlichem Bezug auf die Ketzertaufe von Cyprian niedergeschrieben sind.

Rescripsi, fili carissime, ad litteras tuas quantum parva nostra mediocritas valuit et ostendi, quid nos quantum in nobis est sentiamus, nemini praescribentes quo minus statuat quod putat unusquisque praepositus actus sui rationem Domino redditurus, secundum quod beatus apostolus Paulus in sua epistula ad Romanos scribit et dicit: unusquisque nostrum pro se rationem dabit. Non ergo nos invicem judicemus[1]) (Ep. 69 n. 17 ad Magnum, I 765). Ceterum scimus quosdam quod semel inbiberint nolle deponere nec propositum suum facile mutare, sed salvo inter collegas pacis et concordiae vinculo quaedam propria, quae apud se semel sunt usurpata re-

[1]) Allen Citaten aus Cyprian ist in Klammern beigefügt die Seitenzahl der Hartel'schen Ausgabe; pars I und II ist aber wegen der durchlaufenden Paginierung als p. I und p. III als II bezeichnet.

Digitized by Google

tinere. Qua in re nec nos vim cuiquam facimus aut legem damus, quando habeat in Ecclesiae administratione voluntatis suae arbitrium liberum unusquisque praepositus, rationem actus sui Domino redditurus (Ep. 72 n. 3 ad Stephanum, I 778). Haec tibi brevibus pro nostra mediocritate rescripsimus, frater carissime, nemini praescribentes aut praejudicantes quo minus unusquisque episcoporum quod putat faciat, habens arbitrii sui liberam potestatem. Nos, quantum in nobis est, propter haereticos cum collegis et coepiscopis non contendimus, cum quibus divinam concordiam et dominicam pacem tenemus, maxime cum et apostolus dicat: si quis autem putaverit, contentiosus esse, nos talem consuetudinem non habemus neque ecclesia Dei. Servatur a nobis patienter et leniter caritas animi, collegii honor, *vinculum fidei*, concordia sacerdotii (Ep. 73 n. 26 ad Jubajanum, I 798). Superest, ut de hac ipsa re singuli quid sentiamus proferamus, neminem judicantes aut a jure communicationis aliquem, si diversum senserit amoventes (Sent. Epp., I 436).

Nehmen wir diese Worte, wie sie vorliegen, und wir sind dazu eigentlich berechtigt, so geht aus denselben unzweideutig hervor, daß Cyprian die Frage über die Ketzertaufe nicht als eine Glaubensfrage ansah. Er sagt ja ausdrücklich, das Band des Glaubens könne trotz der seiner eigenen entgegengesetzten Meinung gewahrt bleiben, er stellt also, so klar und bestimmt wie möglich, den Gegenstand um welchen es sich handelt, die Ketzertaufe außerhalb des Bereiches des Glaubens. Zudem thut er dies in seinem Briefe an Jubajan; gerade von diesem Briefe hatte er aber in feierlicher Concilssitzung erklärt, daß derselbe seine Ansicht von der Ketzertaufe, plenissime enthalte (Sent. Epp., I 461). Wir haben also hier die classische Stelle für die Auffassung Cyprians von der Ketzertaufe, und in dieser classischen Stelle behandelt er sie als extra vinculum fidei.

In der That, besäßen wir nur dies eine Wort Cyprians, so wäre es wohl nie zu einem Streit über seine Ansicht von der Ketzertaufe gekommen. Aber neben dieser einen Stelle sind noch viele andere, in welchen klar ausgedrückt sein soll, die Frage über die Ketzertaufe sei auch für Cyprian eine Frage des Glaubens und nicht der äußern Kirchenzucht gewesen. De Smedt[1]) faßt das Beweismaterial aus diesen anderen Stellen kurz und gut in folgenden Satz zusammen: Cyprianus totam controversiam statuit circa validitatem baptismi haereticorum, quam ex Scriptura, traditione et ex aliis dogmatis certis omnino

[1]) Dissertationes in primam aetatem historiae ecclesiasticae (Gandavi 1876) p. 245.

Digitized by Google

negandum contendit, et ex iisdem fontibus sententiam Stephani illum baptismum validum pronuntiantis erroneam affirmat: jam vero doctrina speculativa quae ostenditur necessario sequi ex iis, quae a Deo revelata sunt, manifeste pertinet ad materiam fidei. Allerdings, hätte Cyprian der Ketzertaufe einfachhin die Validität abgesprochen, so wäre für ihn die ganze Sache eine Glaubensfrage gewesen. Aber mir scheint, daß dieser so zuversichtlich aufgestellte Obersatz des P. de Smedt zu leugnen ist.[1])

Addimus plane et adjungimus, frater carissime, consensu et auctoritate communi, ut etiam si qui presbyteri aut diaconi vel in ecclesia catholica prius ordinati fuerint et postmodum perfidi ac rebelles contra ecclesiam steterint, vel apud haereticos a pseudoepiscopis et antichristis contra Christi dispositionem profana ordinatione promoti sint et contra altare unum adque divinum sacrificia foris falsa ac sacrilega offerre conati sint, eos quoque hac condicione suscipi, cum revertuntur ut communicent laici et satis habeant quod admittuntur ad pacem qui hostes pacis extiterint, nec debere eos revertentes eadem apud nos ordinationis et honoris arma retinere quibus contra nos rebellaverint. Oportet enim sacerdotes et ministros qui altari et sacrificiis deserviunt integros adque immaculatos esse (Ep. 72 n. 2, I 776).

Diese Worte schrieben Cyprian und die mit ihm zum Osterconcil des Jahres 256 versammelten Bischöfe an Papst Stephan. Klar und deutlich ist hier die Giltigkeit, die Validität der von Ketzern gespendeten Priesterweihe ausgesprochen, und für die von Ketzern Geweihten nur die Enthaltung von den priesterlichen Functionen festgesetzt: nec debere eos revertentes . . arma retinere. Die Erlaubnis etwas beizubehalten (retinere) kann nur unter der Voraussetzung gegeben werden, daß der Betreffende es schon besitzt. Also besaßen, nach der Anschauung Cyprians und der übrigen Bischöfe die von Ketzern zu Priestern Geweihten wirklich die priesterlichen Waffen. Glaubte aber Cyprian, daß das Sacrament der Priesterweihe valide auch außerhalb der Kirche gespendet werden könne, so glaubte er natürlich

[1]) Insbesondere ist zu leugnen, daß Cyprian mit seinen Hinweisen auf Schrift und Tradition ausdrücken will, seine Ansicht sei in diesen beiden Glaubensquellen ausdrücklich enthalten. Fast alle Stellen der hl. Schrift, welche er anführt, erscheinen als rednerische Bekräftigungen, nicht als theologische Beweise. So sagt er auch von der damals gebräuchlichen Art der Bischofswahl: de divina auctoritate descendit und belegt dies mit Anführungen aus der hl. Schrift (Ep. 67).

Digitized by Google

dasselbe auch von dem Sacrament der Taufe. Für ihn war deshalb die Wiederholung der Taufe nicht eine eigentliche Spendung des Sacramentes, sondern eine Erneuerung der äußern Taufhandlung, also ein Gegenstand der Kirchenzucht. Der von den Ketzern Getaufte war zwar getauft, gerade wie der von ihm Geweihte geweiht war; allein ihm fehlte gleichsam die legitime Bestätigung, und diese nachträgliche Legitimation sollte, nach Cyprians Ansicht, die Kirche bei seiner Rückkehr vornehmen.

Mit dieser Auffassung, welcher die Unterscheidung zwischen der Validität und Legitimität der Taufe zugrunde liegt, harmoniert vollkommen die gesammte Ausdrucksweise Cyprians über die Ketzertaufe. So schreibt er an Magnus: Pro tua religiosa diligentia consulnisti mediocritatem nostram, fili carissime, an inter ceteros haereticos eos quosque qui a Novatiano veniunt post profanum ejus lavacrum baptizari et sanctificari in ecclesia eatholica legitimo et vero et unico ecclesiae baptismo oporteat. De qua re . . dicimus haereticos et schismaticos nihil habere potestatis et juris (Ep. 64 n. 1, I 749). Oben nannte Cyprian die von ihm als valida anerkannte Priesterweihe der Ketzer eine profana ordinatio, hier ist ihm die Ketzertaufe ein lavacrum profanum. Dann bestimmt er den Fragepunct genau dahin, ob die Ketzertaufe legitim und die Gewalt der Ketzer eine rechtmäßige sei, und diese Gegenüberstellung von ‚unerlaubt' (inlicitum) und ‚rechtmäßig' (legitimum) wiederholt er im 8. Capitel desselben Briefes des öftern. Der Eingang seines Antwortschreibens an Jubajan enthält ganz dieselben Wendungen: Scripsisti mihi, frater carissime, desiderans significari tibi motum animi nostri quid nobis videatur de haereticorum baptismo, qui foris positi et extra ecclesiam constituti vindicant sibi rem nec juris sui nec potestatis. Quod nos nec ratum possumus nec legitimum computare, quando hoc apud eos esse constet inlicitum (Ep. 73 n. 1, I 778). Umso beachtenswerter ist diese Ausdrucksweise, als Cyprian, der frühere Rhetor, sich des juristisch scharfen Unterschiedes zwischen legitimum und inlicitum durchaus bewusst sein musste.

Hierher gehörig ist auch die berühmte Stelle aus dem Briefe an Quintus: Nec Petrus quem Primum Dominus elegit et super quem aedificavit ecclesiam suam, cum secum Paulus de circumcisione postmodum disceptaret, vindicavit sibi aliquid insolenter aut arroganter adsumpsit, ut diceret se primatum tenere et obtemperari a novellis et posteris sibi potius oportere . . sed . . rationi legitimae . . facile consensit, documentum nobis . . tribuens, ut . . quae aliquando a fratribus et collegis nostris utiliter et salubriter suggeruntur, si sint vera et legitima. ista

Digitized by Google

potius nostra judicamus (Ep. 71 n. 3, I 773). Bei diesen Worten ist ein doppeltes zu bemerken. Zunächst die Wahl des Vergleiches mit dem Streite zwischen Petrus und Paulus. Cyprian will damit sagen, daß, wie damals Petrus nachgegeben habe, so auch jetzt Stephan dies thun solle. Jene Meinungsverschiedenheit zwischen den Apostelfürsten betraf aber einen Gegenstand der Kirchenzucht nicht des Glaubens. Ferner mahnt er zur Annahme nützlicher und ersprießlicher Vorschläge (quae utiliter et salubriter suggeruntur); hätte aber seiner Ansicht nach eine Glaubensfrage auf dem Spiel gestanden, so würde er sich gewiss nicht damit begnügt haben, deren Annahme bloß ‚nützlich' und ‚ersprießlich' zu nennen. Endlich würde Cyprian die Entscheidung einer Glaubensfrage nie abhängig gemacht haben von bloßen Vernunftgründen im Gegensatz zur Beweiskraft der Tradition. Und doch thut er dies: Non est autem de consuetudine praescribendum, sed ratione vincendum (Ep. 71 n. 3, I 773). Proinde frustra quidam qui ratione vincuntur consuetudinem nobis opponunt, quasi consuetudo sit major veritate (Ep. 73 n. 13, I 787).

Die Parallele, welche von der gleichen Auffassung zeugt, findet sich im Briefe Firmilians von Caesarea an Cyprian. Bitter beschwert sich derselbe über die Härte Stephans, welcher den Frieden mit ihnen brechen wolle, und doch beobachte man auch zu Rom ‚Verschiedenheiten', und niemals sei es jemand in den Sinn gekommen, deshalb die Einheit zu zerstören. Welcher Natur sind aber diese 'Verschiedenheiten'? Es sind äußere Gebräuche, rituelle Vorschriften: Eos autem qui Romae sunt non ea in omnibus observare quae sint ab origine tradita et frustra apostolorum auctoritatem praetendere scire quis etiam inde potest, quod circa celebrandos dies Paschae et circa multa alia divinae rei sacramenta videat esse apud illos aliquas diversitates nec observari illic omnia aequaliter quae Hierosolymis observantur, secundum quod in ceteris quoque plurimis provinciis multa pro locorum et hominum diversitate variantur, nec tamen propter hoc ab ecclesiae catholicae pace et unitate aliquando discessum est (Ep. 75 n. 6, I 813).

Oben bemerkte ich, die Auffassung Cyprians scheine auf der Unterscheidung zwischen Validität und Legitimität der Taufe zu beruhen. Aber damit ist nicht alles gesagt und längst nicht alles erklärt. Allem, was Cyprian sagt, scheint als Kerngedanke zugrunde zu liegen der Unterschied zwischen dem Charakter, welchen das Sacrament der Taufe verleiht, und der durch sie bewirkten Gnade. Ersterer wurde auch durch die Taufe der Ketzer gegeben; letztere konnte nur durch Wiederholung der Taufhandlung innerhalb der Kirche erlangt werden. Auf ersteren legte der Heilige, dem es vor allem auf geistige, innere Lebensgemeinschaft mit Christus ankam fast gar kein, auf letztere alles

Digitized by Google

Gewicht, und deshalb die starken Ausdrücke, womit er an vielen Stellen die Ketzertaufe einfach als nichtig bezeichnet.[1]) Sie gab eben nicht dasjenige, was ihm die große Hauptsache war, nämlich die Gnade, die munera ecclesiae, wie er sich in seinem Briefe an Jubajan ausdrückt.

Aber sollte der Heilige sich eines solchen Irrthums schuldig gemacht haben? Darauf erwidere ich: Zunächst ist der Grundgedanke, auf welche diese Auffassung zurückgeführt werden kann, die Unterscheidung zwischen Charakter und Gnade durchaus richtig. Der Irrthum bezieht sich nur auf die Art und Weise, wie Charakter und Gnade verliehen werden, oder doch verliehen werden konnten. Daß aber der Neophyt Cyprian, welcher in der Hochflut der Ereignisse und der Geschäfte seiner bischöflichen Thätigkeit zu gründlicheren Studien keine Zeit fand, solch einem Irrthum verfiel, ist erklärlich. Finden sich doch auch bei andern Vätern, welche von Jugend auf im Christenthum erzogen worden, einzelne irrige Ansichten. Dann aber zwingt auch nichts zur Annahme, Cyprian habe wirklich geglaubt, durch Wiederholung der Taufhandlung werde die Gnade verliehen. Diese Gnade erhielt der Zurückkehrende durch die reumüthige Gesinnung, mit welcher er wieder in die Kirche eintrat und durch das Sacrament der Buße. Die Wiederholung der Taufhandlung ist somit für Cyprian nichts weiter gewesen, als die öffentliche und feierliche Besiegelung der erfolgten Aufnahme in die Kirchengemeinschaft.

Daß Cyprian in seiner Bekämpfung der Ketzertaufe nur betonte, die außerhalb der Kirche gespendete Taufe verleihe nicht die heiligmachende Gnade, ist offenkundig. Ich will hier nur einige Stellen anführen: Ecclesia una est et esse baptisma extra ecclesiam non potest. Nam cum duo baptismata esse non possint, si haeretici vere baptizant, ipsi habent baptisma. Et qui hoc illis patrocinium de auctoritate sua praestat, cedit illis et consentit, ut hostis et adversarius Christi habere videatur abluendi et purificandi et sanctificandi potestatem. Nos autem dicimus eos qui inde veniunt non rebaptizari apud nos sed baptizari. Neque enim accipiunt illic aliquid ubi nihil est, sed veniunt ad nos ut hic accipiant, ubi et gratia et veritas omnis est, quia et gratia et veritas una est. Porro autem quidam malunt . . haereticorum sordidam et profanam tinctionem vero et unico et legitimo ecclesiae catholicae baptismo praeponere (Ep. 71 n. 1 ad Quintum, I 772). Aut si effectum baptismi majestati nominis tribuunt, ut qui in nomine Jesu Christi . .

[1]) So erklärt sich das von Cyprian so oft und in den verschiedensten Wendungen wiederholte: unicum et verum baptisma ecclesiae.

Digitized by Google

baptizantur, innovati et sanctificati judicentur, . . cur non eadem ejusdem majestas nominis praevalet in manus impositione quam valuisse contendunt in baptismi sanctificatione (Ep. 74 n. 5 ad Pompejum, I 802). Statuentes unum baptisma esse . . ac per hoc non rebaptizari, sed baptizari a nobis quicumque ab adultera et profana aqua venientes abluendi sint et sanctificandi salutaris aquae veritate . . Convenientes in unum episcopi plurimi . . tot milia haereticorum . . rationabiliter et libenter amplexi sunt, ut lavacri vitalis et salutaris baptismi gratiam consequerentur (Ep. 73 n. 1 et 3 ad Jubajanum, I 779 780). Also Gnade und übernatürliches Leben gibt die Ketzertaufe nicht, sondern dies thut nur das innerhalb der Kirche gespendete Sacrament. Auf der andern Seite wird aber von Cyprian die Ketzertaufe fortwährend als ein lavacrum inlicitum, inlegitimum, adulterum bezeichnet. Es wird, um dies zu wiederholen, von Cyprian gestattet, die von Ketzern Getauften, als vollberechtigte Glieder innerhalb der Kirche zu belassen, es wird von ihm, die von Ketzern gespendete Priesterweihe nicht als invalidum, sondern nur als inlicitum bezeichnet. Somit ist, Cyprians Ansicht nach, auch die Taufe außerhalb der Kirche nicht einfachhin nichts, sondern nur nicht das, was für den Christen die Hauptsache ist: Gnade und Heiligkeit. Da nun aber die Taufe außer der Gnade auch den Charakter verleiht, so ist die Möglichkeit gegeben, unter dem Etwas, welches Cyprian — zwar nicht ausdrücklich, aber doch deutlich — der Ketzertaufe beläßt, den Charakter zu verstehen.

Eine wesentliche Verstärkung dieser Auffassung von der ganzen Sache bietet der große Vertheidiger Cyprians, der h. Augustin. Er beginnt sein viertes Buch gegen die Donatisten mit folgenden Worten: Ecclesia paradiso comparata (Cypriani ep. ad Jubajanum), indicat nobis, posse quidem ejus baptismum homines etiam foris accipere, sed salutem beatitudinis extra eam neminem vel percipere, vel tenere .... Sic ergo baptismus ecclesiae potest esse extra ecclesiam, munus autem beatae vitae non nisi intra ecclesiam reperitur (Migne PL 43, 153 155). Im 7. Capitel des fünften Buches schreibt Augustin: Sane verba ipsa Cypriani cum intueor admoneor quaedam multum necessaria dicere dirimendae hujusmodi quaestioni. Nam ‚si viderint', inquit Cyprianus, ‚judicio et sententia nostra id decerni et statui, uti baptisma justum et legitimum computetur, quo illic baptizantur, putabunt se ecclesiam quoque et cetera munera ecclesiae juste et legitime possidere'. Non ait, putabunt se munera ecclesiae possidere; sed, juste et legitime possidere (Migne, l. c. 180). Also auch Augustinus fand in

Digitized by Google

den Worten Cyprians den Unterschied zwischen dem Besitze der Taufe schlechthin und dem recht mäßigen, legitimen, gnadenreichen Besitz derselben.

Die Stellen, auf welche sich Augustinus bezieht, lauten bei Cyprian: Ecclesia paradisi instar exprimens arbores frugiferas intra muros suos intus inclusit . . Has arbores rigat quatuor fluminibus, id est evangeliis quatuor, quibus baptismi gratiam salutari et coelesti inundatione largitur . . Numquid paradisi potus salubres et salutares inpertire cuiquam potest qui . . extra paradisi fontes relegatus aruit (I 785) . . Si viderint judicio ac sententia nostra etc. wie oben. Porro autem cum agnoscunt baptisma nullum foris esse nec remissam peccatorum extra ecclesiam dari posse, avidius ad nos et promptius properant . . certi pervenire se omnino non posse ad veram divinae gratiae pollicitationem, nisi prius venerint ad ecclesiae veritatem; nec recusabunt baptizari apud nos haeretici legitimo et vero ecclesiae baptismo . . (I 797). Wieder ist in diesen Worten alles Gewicht auf die Verleihung der Gnade gelegt, welche mit dem baptisma verum et legitimum verbunden ist, und insofern ist dieses baptisma das unicum, welchem das baptisma adulterum et inlicitum, als nicht Gnade verleihend, und somit nullum gegenübersteht.

Also der ganze hartnäckige Streit sollte sich um einen Punkt der äußern Zucht gedreht haben? Wie ist das möglich? Die Antwort auf diese Frage gibt uns die Geschichte des Osterfeierstreites. Mit großer Erbitterung wurde hin und her gestritten, Synoden wurden gehalten, Reisen nach Rom unternommen, Schisma und Excommunication, wenn auch vielleicht nicht ausgesprochen, so doch angedroht: kurz, die ganze damalige Christenheit nahm aufs lebhafteste an der Streitfrage theil, und doch war und blieb dieselbe eine Frage der Kirchenzucht. Was also hier möglich war, dasselbe kann auch ein Jahrhundert später im Ketzertaufstreit möglich gewesen sein. Aus der Dauer und Heftigkeit des Streites läßt sich also nicht folgern gegen die hier vertretene Auffassung. Auch die schon oben berührte Ausdrucksweise Cyprians, welche nothwendig seine Ansicht von der Sache als Glaubensfrage darthun soll, findet in den Aeußerungen über die Osterfeier ihr Gegenstück — wenn nicht ihr Vorbild — und damit ihre abschwächende Erklärung.

Der ausführliche Brief Cyprians an Pompejus von Sabrata kommt hier in erster Linie inbetracht. Allein als unverdächtiger Zeuge für die eigentliche Gesinnung Cyprians kann dieses Schriftstück nicht gelten. Denn abgesehen davon, daß es in leidenschaftlichster Erregung abgefaßt ist, geht aus demselben klar hervor, daß Cyprian, wenigstens damals, als er an Pompejus schrieb, die Antwort Stephans völlig mißverstanden hat. Er glaubt nämlich, Stephan billige auch die Taufe solcher Ketzer,

Digitized by Google

welche bei derselben nicht die Trinitätsformel anwendeten.[1]) War dies die Meinung Cyprians, so ist es natürlich, daß er in diesem Falle eine Gefährdung der Glaubenslehre erblickte. Das beweist aber nichts für seine allgemeine Ansicht von der Ketzertaufe bei Beobachtung der richtigen Taufformel. Ich führe nur die Hauptstelle aus diesem Briefe an, um sie durch Aeußerungen über die Osterfeier zu beleuchten: Quae ista obstinatio est quaeque praesumptio, humanam traditionem divinae dispositioni anteponere nec animadvertere indignari et irasci Deum, quotiens divina praecepta solvit et praeterit humana traditio . . Dominus in evangelio increpans . . ponit et dicit: rejicitis mandatum Dei ut traditionem vestram statuatis (I 801). In den Synodalschreiben Polykrates' und der Bischöfe Asiens an Papst Victor über die Osterfeier lesen wir folgendes: *Οὕτοι πάντες ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τοῦ Πάσχα κατὰ τὸ Εὐαγγέλιον, μηδὲν παρεκβαίνοντες, ἀλλὰ κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίστεως ἀκολουθοῦντες.*[2]) Und von Victor berichtet Eusebius: *Ἀθρόως τῆς Ἀσίας πάσης ἅμα ταῖς ὁμόροις ἐκκλησίαις τὰς παροικίας ἀποτέμνειν, ὡς ἑτεροδοξούσας, τῆς κοινῆς ἑνώσεως πειρᾶται.*[3])

Hätte es sich um die Fundamentaldogmen des Glaubens gehandelt, die Sprache könnte keine andere sein, und doch, alle diese Ausdrücke beziehen sich auf einen Gegenstand der Kirchenzucht. Für unsere Frage folgt daraus, daß auch die Worte Cyprians von einem Punkt der Kirchenzucht verstanden werden können; ja so verstanden werden müssen, wenn wir uns die dürre Erklärung des Heiligen vergegenwärtigen, die Sache liege für ihn extra vinculum fidei. Diese Erklärung besteht; und wer aus ihr die Folgerungen für Cyprians Gesammtanschauung von der Ketzertaufe nicht ziehen will, ist wenigstens genöthigt einzugestehen, der karthagische Bischof sei sich über die Natur der Ketzertauffrage durchaus unklar gewesen. Damit fällt aber die Sicherheit der Behauptung: Cyprian behandelt die Sache als zum Glauben gehörig.

Exaeten in Holland. Paul von Hoensbroech S. J.

Zu Valladolid ist bereits in zweiter Auflage wieder erschienen **Ecclesiasticae breviarium historiae** auctore Joanne Laurentio Berti florentino fratre eremita Augustiniano. Bekanntlich hat L. Berti († 1766) eine größere Kirchengeschichte in Abhand-

[1]) Ep. 74 n. 2 (I 801), vgl. Ep. 73 n. 4 (I 781). [2]) Euseb. hist. eccl. 5, 24 (Migne, PG 20, 496). [3]) Migne, l. c. 497.

Digitized by Google

lungen nach der Methode des Nat. Alexander begonnen, welche in vier Foliobänden in Florenz 1753, dann zu Bassano 1769 in vermehrter Auflage erschienen, aber nicht vollendet worden ist. Hievon gab er nun einen Auszug mit der Fortsetzung unter obgenanntem Titel (Pisa 1760; Bassano 1767; 1774). Da nun in neuester Zeit dem Studium der Kirchengeschichte in Spanien mehr Aufmerksamkeit geschenkt wurde, glaubte der so rührige Gelehrte Thyrsus Lopez, Bertis Ordensgenosse, angehenden Theologen einen Dienst zu erweisen, wenn er dessen Breviarium neu auflege. Es erschien ihm deswegen besonders zweckmäßig, weil es kurz und übersichtlich von Jahrhundert zu Jahrhundert in je sieben Capiteln das Nothwendigste bietet. Das 1. gibt immer eine kurze Biographie der Päpste des betreffenden Jahrhunderts; das 2. führt die bedeutenderen Synoden auf; das 3. berichtet über die verschiedenen Irrlehren, die aufgetaucht sind; im 4. werden die Väter oder die berühmten Theologen angegeben; das 5. handelt in eigenthümlicher Zusammenstellung de iis, qui cum Christo regnant in coelis et iis qui primatum in terra exercent von den Heiligen des Himmels und den Fürsten der Erde. Im 6. wird die Lehre und Disciplin der Kirche besprochen und im letzten Capitel die zeitgenössische Weltgeschichte berührt. Vorausgeht eine kurze Einleitung in die Chronologie und Erklärung der verschiedenen Zeitrechnungen, die bei den alten Völkern in Gebrauch waren. Um dieses Handbuch noch brauchbarer zu machen, fügte Lopez eine Isagoge ad sacram geographiam bei, setzte dieselbe bis auf unsere Tage fort und bereicherte es mit acht Tabellen oder Registern, um die Orientierung zu erleichtern. Diese Register enthalten die chronologische Reihenfolge der Kaiser (als letzter Kaiser des Occidents wird Franz Joseph I aufgeführt), die Concilien, Irrlehrer, Heiligen, Theologen, weltlichen Gelehrten, in alphabetischer Ordnung sammt chronologischen Daten und zuletzt folgt eine Art Realindex. Diese neue Ausgabe erschien zuerst 1879 in 2 Bänden und fand Anklang, denn das Breviarium wurde in verschiedenen Seminarien Spaniens und Amerikas eingeführt, weswegen sich die Nothwendigkeit einer neuen Auflage bald einstellte. Doch scheint die Wahl des Handbuches nicht sehr glücklich denn abgesehen von dem wohl allzuscharfen Urtheil Fellers über dasselbe (Biographie universelle 1, 568 Paris 1867), ist es doch gar zu knapp und nüchtern, indem die größten Päpste und wichtige Ereignisse mit ein paar Worten abgethan werden. Jedenfalls wäre eine Ueberarbeitung, Feilung, Berichtigung und Bereicherung mit Bezugnahme auf die so reich fließende neuere Literatur nicht nur wünschenswert, sondern geradezu nothwendig gewesen. Um Raum zu gewinnen, hätte man ohne allen Schaden die Lob- und Spottgedichte auf einzelne Päpste, die Inschriften u. dgl. auslassen können, da diese doch in ein gedrängtes Handbuch kaum passen. Die Profangeschichte selbst kleinerer Staaten, wie

Digitized by Google

Griechenlands, Dänemarks, Sachsens, auch der Türkei, gehört nicht hieher, wie auch niemand die neuesten Erfindungen in einem Compendium der Kirchengeschichte suchen wird. Bei dem Ueberblick der theologischen Literatur hätte der Nomenclator recentiorís theologiae (Innsbruck 1871—86) besser benutzt werden können, jedenfalls wäre sie reicher, allseitiger, übersichtlicher und geordneter ausgefallen, und die manchmal wahrhaft gräuliche Verstümmelung besonders deutscher Namen wäre vermieden worden. Wir bedauern solche Ausstellungen machen zu müssen; aber es handelt sich doch um eine gemeinnützige Sache und den Gegnern der Kirche soll jeder Vorwand benommen werden, den katholischen Bestrebungen der Gegenwart Unwissenschaftlichkeit und Mangel an Kritik vorzuwerfen. H. Hurter S. J.

Unter den populären Schriftstellern, die mit größtem Nutzen **apologetische Fragen** behandeln, nimmt in unseren Tagen L. v. Hammerstein eine hervorragende Stelle ein. Um Allen Alles zu werden, sucht er die Wahrheit der katholischen Lehre auf verschiedenen Wegen in mannigfacher Weise darzuthun. Dabei ist die Form und Darstellung lichtvoll, leicht verständlich und anziehend, daß seine Schriften bei wahrheitsliebenden Lesern ihre Wirkung nicht verfehlen werden. Den allgemeinen Anklang, den sie gefunden, bezeugen die wiederholten Auflagen in kurzer Zeit, die Uebersetzungen in fremde Sprachen, die günstigen Besprechungen in den verschiedensten literarischen Zeitschriften; bester Beweis, daß er die richtige Methode gefunden. In seinem Edgar führt er einen Ungläubigen vom Atheismus zur vollen Wahrheit in so überzeugender und packender Weise, daß in vier Jahren (1886—90) sechs Auflagen nöthig waren, und Anfragen dem Verfasser zugiengen wegen Gestattung einer Uebersetzung aus Dänemark, Schweden, Norwegen, Ungarn, Frankreich, Polen und Amerika. Gegen die Socialdemokraten richtete er seinen ‚Meister Brockmann, wie er wieder zum Glauben kam und aufhörte Socialdemokrat zu sein', welche Schrift in drei Auflagen erschien. Im ‚Winfrid oder das sociale Wirken der Kirche, stellt er den Nutzen, den Wert des Katholicismus klar, wie im Edgar seine Wahrheit und das mit solchem Erfolg, daß innerhalb eines halben Jahres drei Auflagen nöthig wurden (s. diese Ztschr. 14 [1890] 379 ff.). Im ‚Sincerus oder ein evangelischer Theologe in der Urkirche' läßt er einen protestantischen Pfarrer im Traume hinabsteigen in die Katakomben, wo derselbe zu erkunden gedenkt, wie das Urchristenthum seinem ‚evangelischen' Christenthum, nicht aber dem heutigen Katholicismus gleiche. Er führt ihn also zu Cyprian, Tertullian, Irenäus usw. Das Ergebnis ist dann freilich das entgegengesetzte von dem, welches Pastor Sincerus gehofft. Der Culturkampf mit seiner Zertretung der gottgewollten Frei-

Digitized by Google

heit und Unabhängigkeit der Kirche drängt den unermüdlichen Apologeten, auch das heilige Recht des Gottesreiches in möglichst helles Licht zu setzen, wozu ihn seine ehedem gemachten juristischen Studien befähigten, und so erschien sein Wort ‚Kirche und Staat vom Standpunkte des Rechtes aus', Freiburg 1883, in dem er eine gedrängte Darstellung der leitenden Grundsätze für das Verhältnis der beiden höchsten Gewalten vom Standpunkte des natürlichen und geoffenbarten, wie des historischen Rechtes gibt (diese Ztschr. 10 [1886] 379*). Doch möchten wir hier besonders empfehlen seine ‚Erinnerungen eines alten Lutheraners' 3. Aufl. (Freiburg 1890). Der Verfasser, von hochachtbaren Eltern lutherischer Confession geboren und daher auch in diesem Bekenntnis erzogen, erzählt uns in anziehender Weise die merkwürdigen Führungen der Gnade Gottes, die er an sich erfahren. Wie sie ihn bereits in früher Jugend vor dem Unglauben, dem leider heutzutage so viele begabte Studenten in der Blüte des Alters so leicht verfallen, bewahrte und im positiven Christenthum befestigte; wie, man möchte sagen, zufällige Lectüre der Symbolik Möhlers die ersten Zweifel an der Wahrheit des Lutherthums, dem er sonst sehr ergeben war, wachrief. Bald fiel infolge fortgesetzter Lesung das positive, das gläubige Lutherthum, einem Kartenhaus gleich, vor seinen Augen in Trümmer zusammen. Die katholische Kirche aber, schreibt er S. 68, stand in nie geahnter Größe vor meinen Augen; denn wie makellos musste ihre Lehre sein, wenn ihre Feinde, um sie zu bekämpfen, zu solchen Entstellungen, zu solch grundlosen und absurden Behauptungen schreiten mussten! Doch um gründlich zu Werke zu gehen, entschloss sich v. Hammerstein zu eingehenderen und tieferen Studien. Deshalb holte er sich auf der Münchener Staatsbibliothek eine Zusammenstellung aller symbolischen Schriften der Protestanten und las sie durch von Anfang bis zu Ende; insbesondere die Augsburger Confession mit der Antwort von katholischer Seite; Melanchthons Replik in der Apologie; die Schmalkaldener Artikel und die Concordienformel. Aber auf Schritt und Tritt fand er das frühere Ergebnis bestätigt: daß dieser Rechtsstreit durchaus gegen die Neuerer zugunsten der alten Kirche entschieden werden müsse. Nun kam die Reihe an sämmtliche protestantischen Entgegnungen auf Möhler um ja nichts unberücksichtigt zu lassen und um nicht voreilig eine endgiltige Entscheidung zu fassen. Nitzsch und Marheinecke, welche mehr vom Standpunkte des gläubigen Protestantismus ausgiengen, waren bald erledigt; sie konnten sich ebenso wenig wie Luther aus den logischen Widersprüchen ihrer Stellung herauswickeln. Mehr Berücksichtigung schenkte er dem Tübinger Professor Baur, welcher, weil radicaler, auch weniger den Halbheiten der andern ausgesetzt war. ‚Für mich,' schreibt der Verfasser S. 70, ‚blieb es nach alledem beim früheren Ergebnis: das Lutherthum

Digitized by Google

war eine unrettbar verlorene Sache, und eher hätte man mich vermögen können, am Christenthum, ja mit Kant an jeglicher Gewissheit zu verzweifeln, als ferner zu den Widersprüchen des Protestantismus zurückzukehren. Ich würde aus der lutherischen Kirche ausgetreten sein, auch wenn ich der katholischen Kirche mich nicht hätte anschließen wollen. Der Protestantismus war und blieb für mich eben das zerfallene Kartenhaus.' Er schildert nun die innern und äußern Kämpfe, die er infolge dieser Gesinnungsänderung mit Verwandten und Bekannten zu bestehen hatte, die Besprechungen mit hervorragenden lutherischen Theologen, namentlich mit Prof. Dorner, der damals wohl als die hervorragendste Größe der Göttinger theologischen Facultät galt, und mit dem Superintendenten Lorenzen, die ihn nicht befriedigten, noch weniger in seiner einmal gewonnenen Ueberzeugung wankend machen konnten. So trat er nach langem Studium, reiflicher Ueberlegung, Ueberwindung vieler Schwierigkeiten, die ihm namentlich die Rücksichten auf die Angehörigen bereiteten, im Jahre 1855 zur katholischen Kirche über. Aber die Gnade Gottes trieb ihn weiter. Trotz glänzenden Aussichten in der Welt, entschloss er sich den geistlichen Stand zu erwählen, ja sogar in den Jesuitenorden zu treten; dem Entschluss folgte am 31. Mai 1859 die That. Mit beredten Worten erzählt nun der Verfasser, wie die seit jenem Schritte in der katholischen Kirche und in der Gesellschaft Jesu gemachten Erfahrungen ihn in seiner Ueberzeugung nur bestärkten, und zwar so, dass er den Schritt aufs neue thun würde, wenn derselbe nicht bereits geschehen wäre; daß er ihn aufs neue thun würde, sollten die Schwierigkeiten, welche sich entgegenstellten, auch hundertmal größer sein, als sie es waren. Und nun folgt eine glänzende Apologie der katholischen Kirche (S. 168—228), indem er neun Kennzeichen der wahren Kirche Christi aufführt, nämlich die Nächstenliebe, die sich durch wohlthätige Stiftungen, Vereine, Genossenschaften usw. bethätigt, die Beobachtung der evangelischen Räthe, kirchlicher Sinn, der sich durch Opfer für die Religion, häufigen Besuch der Kirche und Empfang der Sacramente bewährt, der Gebetseifer, die Wundergabe, stetige Dauer derselben Lehre, allgemeine örtliche Verbreitung der Kirche und ihrer Lehre, Einheit im Glauben und das Martyrium. Diesen Abschnitt möchten wir zur Beherzigung allen wahrheitsliebenden Katholiken empfehlen. An der Hand dieser Kennzeichen werden sie leicht finden, wo die echte Kirche des Erlösers ist. Auch was der Verfasser über die Reichthümer des Katholicismus schreibt (228—52) ist voll trefflicher, tröstlicher, anregender Gedanken, namentlich was er sagt über Katholicismus und sociale Frage. In wenigen, aber treffenden Zügen zeigt er, wie die katholische Kirche allein durch ihre Lehren und Einrichtungen wirksame Heilmittel bietet, um dem Socialismus, der jede Ordnung mit Umsturz bedroht, kräftig zu steuern; aber in unbegreiflicher Verblendung wird gerade diese

Digitized by Google

Kirche von jenen Gewalten, die bei der bevorstehenden Katastrophe ihrer am meisten bedürften, bevormundet, gemaßregelt, in ihrem segensreichen Wirken auf alle Art gehemmt. Im Verlauf der Erzählung berührt der Verfasser gelegentlich an 22 Streitfragen mit Ungläubigen, Juden, Protestanten, Altkatholiken und Schismatikern, so daß der Leser mit den landläufigsten Einwürfen gegen die Wahrheit des katholischen Glaubens und der Widerlegung derselben vertraut wird, weswegen diese Schrift nicht nur Theologen, sondern auch gebildeten Laien nur bestens empfohlen werden kann. Sie belehrt, stärkt im Glauben und zudem bietet sie in den interessanten Schilderungen der Erlebnisse und Erfahrungen des Verfassers auf seinen Reisen und bei seinem Aufenthalt an verschiedenen Universitäten oft eine anziehende Unterhaltung.

H. Hurter S. J.

Zur Abwehr. Dr. Commers Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie bringt V. B. 3. H. unter dem Titel: ‚S. Thomas oder P. Molina' einen Artikel aus der Feder des P. Gundisalv Feldner, der sich seinem ganzen Inhalte nach gegen die in dieser Zeitschrift (Jahrg. 1890, 2. H. S. 328 ff.) enthaltene Besprechung des Buches: ‚Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen' richtet. Gegen meine ursprüngliche Absicht entschließe ich mich nachträglich auf mehrfache Aufforderung hin, einige Bemerkungen zu jenem Artikel zu machen. Ich beschränke mich aber auf wenige Punkte.

Was eine Aeußerung meinerseits vorzüglich zu verlangen scheint, sind die vielen Unwahrheiten, deren ich mich schuldig gemacht haben soll! — P. Feldner behauptet in seiner hyperbolischen Weise, die fragliche Besprechung enthalte fast ebenso viele Unwahrheiten als Zeilen. Einen guten Theil dieser Unwahrheiten können wir in folgende Sätze zusammenfassen:

1. Es ist unwahr, daß nach der Lehre P. F.s der Wille ohne Praedeterminatio physica, wenn auch alles übrige zum Handeln Erforderliche gegeben sei, nicht die Macht habe zu handeln, daß er nicht handeln könne, daß er nicht frei sei, in Thätigkeit überzugehen oder unthätig zu bleiben, daß es somit keine Unterlassungssünden geben könne.

2. Es ist unwahr, daß nach dem System, welches uns beschäftigt, der Wille unter dem Einflusse der Vorausbewegung die Thätigkeit nicht unterlassen könne.

3. Es ist unwahr, daß nach dem gleichen System der Wille nicht eine wahre Macht besitze etwas anderes zu wählen, als wozu er eben determiniert ist.

Digitized by Google

Rücksichtlich des ersten Punktes müssen wir sehen, in welchem Zustande der Wille ohne Prädetermination sich nach meinem verehrten Gegner befindet. Er ist an und für sich rein passiv. Er gleicht vollständig der materia prima, wenn man sich dieselbe ohne jegliche Form denkt. Welchen Begriff verbindet der Autor mit dem Worte ‚passiv'? ‚Passiv nennen wir dasjenige, was sich wie der Stoff verhält. Die Eigenschaft des Stoffes liegt wesentlich darin, träg, unthätig zu sein'. (126) Aus dieser Passivität kann der Wille nur durch die göttliche Vorausbewegung herausgeführt werden. Es ist also dem nicht prädeterminierten Willen wesentlich, unthätig zu sein. ‚Die passive Potenz vermag in der That einen Act nicht hervorzubringen, weil sie unvollkommen ist . . Die passive Potenz als solche ist zur Unthätigkeit bestimmt. Sie besitzt blos eine mögliche Thätigkeit. Dies kommt ihr wesentlich und formell zu. Hierin unterscheidet sich aber der Wille weder von den Naturdingen noch von dem Strebevermögen der Thiere. Alle Geschöpfe ohne irgend welche Ausnahme besitzen neben dem Wesen noch Vermögen oder Potenzen, die von sich selber nicht in Thätigkeit übergehen, sondern von Gott in Bewegung, in Thätigkeit gesetzt werden müssen. In diesem allen Creaturen gemeinsamen passiven Zustande kann demnach die Freiheit des Willens nicht ihren formellen Grund haben. Der Unterschied zwischen frei und nicht frei liegt vielmehr in einer besonderen Beschaffenheit der activen Potenz' (was der Wille erst durch die Praemotio wird). S. 75. Sollen wir also denken, daß sich der nicht prädeterminierte Wille nicht sonderlich vom Strebevermögen der Thiere unterscheide? Man erwäge folgenden Satz: ‚Das Gemeinsame bildet niemals zugleich den Unterschied von andern. Das bloße Vermögen, die reine Potenz eine Thätigkeit auszuüben, ist nicht die Differenz, wodurch sich die freien Wesen von den unfreien unterscheiden. Zur Freiheit gehört, daß der Wille eine Thätigkeit vollziehen oder nicht vollziehen könne. So lange der Wille passiv, bloßes Thätigkeitsvermögen ist, steht es nicht in seiner Macht, eine Thätigkeit nicht zu setzen Er muss vielmehr in der Unthätigkeit bleiben, weil dies der ursprüngliche, natürliche Zustand des Geschöpfes ist' (82). Kann also der Wille ohne Praemotio keine Thätigkeit setzen? ‚Die Creatur ist ohne Praemotio physica im passiven Zustande, indifferent für das Thätigsein und Nichtthätigsein, denn sie ist an und für sich ein Agens in potentia. In diesem Zustande kann sie unmöglich in eine Thätigkeit übergehen, wenn sie nicht durch ein anderes zu einem determiniert oder bestimmt wird . . Die passive Potenz vermag überhaupt keinen Act auszuüben weder einen nothwendigen noch einen freien. Man kann folglich von einer Freiheit gar nicht sprechen'. (203). Aehnliche Stellen ließen sich nach hunderten citieren

Digitized by Google

Steht es also dem nicht von Gott determinierten Willen frei, eine Thätigkeit zu setzen? kann er handeln? Ich denke, auf solche Fragen läßt sich nicht entschiedener mit Nein antworten, als es in obigen Sätzen geschieht. Ich kehre mithin nicht nach Belieben die Wahrheit um, wenn ich sage, nach der Theorie des Autors sei der Wille ohne Vorausbewegung eigentlich gar nicht frei; es ist nicht richtig, wenn mein Gegner schreibt: P. Feldner sagt: der Wille handelt nicht an und für sich; und sein Kritiker läßt ihn sagen: der Wille kann nicht an und für sich handeln. — Der Verfasser macht geltend, daß nach seiner Lehre der Wille auch vor der Prädeterminierung die Fähigkeit habe, handeln zu können, daß das mittelbare, radicale oder potentielle Princip vorhanden sei, daß der Wille radicaliter und causaliter, d. h. der Möglichkeit nach frei sei. Gut. Solche und ähnliche Sätze sind doch wohl so zu verstehen, daß sie die obigen und die vielen gleichlautenden nicht einfach aufheben. Weil ich glaubte, dies annehmen zu müssen, habe ich die Consequenz in dieser Form des thomistischen Systems anerkannt. Harmonie wird aber zwischen beiden Reihen von Aussprüchen nur erzielt, wenn man die letzteren dahin erklärt: Der Wille hat ohne Præmotio die Fähigkeit handeln zu können ꝛc. in dem Sinne, in welchem bei einem rein passiven Vermögen davon überhaupt die Rede sein kann. Daß aber damit kein Können gegeben ist, das hinreicht, einen Act wirklich zu setzen, ist an sich klar und wird uns oft genug versichert. ‚Das Agens in potentia könnte ohne Veränderung und Vervollkommnung nur eine Thätigkeit in der Potenz hervorbringen. Eine Thätigkeit in der Potenz ist aber keine wirkliche Thätigkeit' (147).

Der Verfasser macht auch darauf aufmerksam, daß nach seiner Lehre die Præmotio physica nicht zur Thätigkeit, sondern dazu erforderlich ist, daß der Wille aus dem passiven in den activen Zustand überführt werde; zur Thätigkeit benöthige er des simultanen Concurses im thomistischen Sinne. Aber was soll das heißen? Zur Thätigkeit benöthigt der Wille vor allem, daß er active Potenz sei; das kann er aber nur durch die Vorausbewegung werden. Darum versichert der Verfasser auch einfachhin: ‚So wenig die Wesenheit sich selber das Dasein, die Existenz zu geben vermag, ebenso wenig ist der Wille imstande, sich selber in Thätigkeit zu versetzen' (102). Darum scheint es zweifellos zu sein, daß die vorliegende Theorie mit der Thatsache, daß es Unterlassungssünden gibt, unvereinbar ist, was ich nicht noch einmal auszuführen brauche. Ich bemerke nur als selbstverständlich, daß die moralische Anrechnung von Unterlassungen voraussetzt, daß der Mensch die Fähigkeit gehabt habe, die befohlene Handlung in der Wirklichkeit zu setzen. — Einen scheinbaren Ausweg schafft sich der Verfasser, aber nur indem er das thomistische System von Grund aus vernichtet; deshalb kann ich ihm in diesem Punkte die Con-

Digitized by Google

sequenz nicht zuerkennen. ‚Gott bewegt jedes Ding entsprechend der Neigung desselben. Die Neigung des Willens zu diesem oder jenem Gegenstande geht somit voraus, dann erst folgt die Bewegung durch Gott und der Willensact. Nun ist aber sehr häufig die Neigung, die Pflicht zu unterlassen, nicht zu erfüllen, größer als jene für das Gegentheil. Darin liegt schon der Anfang der Sünde, wenngleich nicht formell die Sünde selbst, die wirkliche Unterlassung. Diese Neigung muss unter allen Umständen eine freiwillige genannt werden.' Infolge der größern freiwilligen Neigung zur Unterlassung gibt der Mensch nicht acht auf die Pflicht, obgleich er es sollte, und ‚so übt Gott durch die Praemotio physica keinen Einfluss auf den Willen aus. In dieser Weise entsteht die Unterlassungssünde' (Jahrb. aaO. S. 327). Es ist überraschend, daß P. Feldner die Unvereinbarkeit dieser Lösung mit seinen speciellen Principien übersehen hat. Der Wille soll in seinem rein passiven Zustande eine freiwillige Neigung haben! Aber auch von der mildesten Form des Thomismus kann dieser Ausweg nicht betreten werden, weil, wie gesagt, damit das thomistische System von Grund aus vernichtet wird. In der That, jene freiwillige Neigung müsste eine Thätigkeit sein; damit stürzt aber der Fundamentalsatz des Systems, daß ohne Vorausbewegung in der ganzen geschaffenen Natur nie und nimmer auch nur die geringste Thätigkeit stattfinde. Wer diesen Satz nicht hält, kann nicht zur Schule gerechnet werden. Aber nehmen wir einmal an, jene Neigung, jene freiwillige Neigung sei keine Thätigkeit, sondern etwas, das wie immer auf die Ursächlichkeit des Willens zurückzuführen sei. Wir müssten demgemäß nach den obigen Sätzen P. Fs festhalten, Gott habe beschlossen, denen die Praedeterminatio zu geben, welche jene Neigung zur Unterlassung der Pflicht nicht freiwillig in sich aufkommen lassen würden, sie jenen zu versagen, die das Gegentheil thun würden. Dieser Annahme zufolge wäre Gott für einen guten Theil seiner ewigen Decrete abhängig von der Voraussicht der unabhängig von solchen Decreten sich vollziehenden freiwilligen Neigung des Willens. Das wäre der Tod des Thomismus, die Vernichtung der thomistischen Prädestinations-Lehre, das Zugeständnis der Scientia media: vgl. hiezu diese Zeitschrift 3 (1879) 124 f., 4 (1880) 55 ff.

Ich muss also meine Behauptung aufrecht halten, daß diesem System mit Rücksicht auf die freiwilligen Unterlassungen unlösbare Schwierigkeiten entgegen stehen. Ich anerkenne es aber nochmals als ein consequentes Verfahren, wenn ein Vertheidiger der Praemotio physica den Willen als ein an und für sich rein passives Vermögen erklärt, und ich glaube daher noch immer, daß, wer Bannezianer und logischer Denker zugleich sein wolle, gut daran thun werde, sich den Ansichten des Verfassers anzuschließen. Ich bin aber auch nach wie vor der An-

Digitized by Google

sicht, daß gar manche Thomisten zur Sache wahrscheinlich ein bedenkliches Gesicht machen und sich noch lange besinnen werden, bis sie dies System zu dem ihrigen machen. P. Feldner schreibt zu dieser meiner Aeußerung: ‚Das verstehe, wer kann! Zu einer solchen Theorie schweigt die Logik.' Ich meinerseits kann nichts Unlogisches in der Vermuthung sehen, daß jene Gelehrten einen von mir als logisch angesehenen Schritt wahrscheinlich nicht thun werden. Meine Wenigkeit ist für die Thomisten gar keine, geschweige denn eine so überwältigende Autorität, daß der bloße Gedanke, sie könnten einen von mir stammenden wissenschaftlichen Rath vernachlässigen, schon einen logischen Widersinn in sich schlösse.

Meine mit Rücksicht auf die übernatürliche Ordnung geführte Argumentation (Ztsch. aaO. S. 335) muss ich in sachlicher und logischer Beziehung aufrecht halten. Daß sich mein Gegner hier bis zur Verhöhnung meiner Schule, in concreto demnach meines sehr verehrten Lehrers in der Logik versteigt, thut mir leid; es tröstet mich aber, daß sich der angefochtenen Argumentation wegen niemand zu schämen hat. Ausnahmsweise gibt der von P. F. gebildete und von ihm als ‚famos' bezeichnete, aber auch erbarmungslos zerzauste Syllogismus meine Gedanken richtig wieder, wenn man vor dem Schlusssatz die von mir ausdrücklich angegebenen unmittelbaren Folgerungen einsetzt. Dann ist aber die Beweisführung auch logisch vollkommen richtig, vorausgesetzt, daß man den Obersatz in meinem Sinne versteht Derselbe ist sachlich offenbar hypothetisch und die ganze Argumentation äquivalent folgender: Obersatz: Ohne Praemotio physica, d. h. wenn er die Praemotio physica zur Erfüllung einer Pflicht nicht erhält, kann der Gerechte den gebotenen Act nicht wirklich setzen, selbst dann nicht, wenn er thomistisch hinreichende Gnade in Fülle hat.

Untersatz: Nun kann aber der Gerechte den gebotenen Act stets wirklich setzen; denn nach der Lehre der Kirche ist ihm die Erfüllung der Gebote nicht unmöglich. Also erhält er zur Erfüllung der Pflicht stets die Praemotio physica. Die weiteren Folgerungen sind, denke ich, evident. — In der Replik findet sich auch die Bemerkung: ‚An der Behauptung, daß die Thomisten lehren, der Gerechte erhalte immer die Praemotio, ist nicht ein wahres Wort. Der Kritiker hätte eigentlich die Pflicht, seine Behauptungen zu beweisen, allein er hat uns ja versichert, daß dafür hier „natürlich kein Platz sei". Nie und nirgends habe ich auch nur angedeutet, daß die Thomisten eine solche Lehre vortragen. Ich suchte nur den Nachweis zu liefern, daß die Theorie des Verfassers consequent weiter verfolgt, zu einer solchen von keinem Thomisten angenommenen Lehre führen würde. Ich leite ja meine Ausführung mit den Worten ein: ‚eine recht glückliche Consequenz würde sich aus der dargelegten Doctrin ergeben.' Hätte ich jenen Satz als thomistisch hingestellt, so hätte die Beweisführung zur Widerlegung

Digitized by Google

der in Frage stehenden Doctrin gerade so viel Wert gehabt, als wenn ich mich etwa daran gemacht hätte zu zeigen, dieselbe führe zur thomistischen Prädestinations-Lehre. Nie und nirgends habe ich sodann versichert, daß ich ‚natürlich keinen Platz' habe, meine Behauptungen zu beweisen. So viel zum ersten Punkte.

Gehen wir zum zweiten Punkte über. Nach P. Feldner muß Gott den Creaturen diesen doppelten Act, daß sie existieren und daß sie in der Wirklichkeit thätig sind, mittheilen. ‚Diese beiden Vollkommenheiten, das Dasein und das Thätigsein haben die Creaturen **ausschließlich** von Gott' (168). Wodurch erhalten sie denn die zweite dieser Vollkommenheiten? Durch die Praemotio. ‚Die Praemotio bewirkt, daß der Wille — das Gleiche gilt von den andern Vermögen — actuelles, *in der Wirklichkeit eine Thätigkeit setzendes Princip ist*' (Jahrb. aaO. S. 322). Durch sie erhält der Wille einen Act, durch den er formell als thätig, als actu causans constituiert wird und zwar vor jeder Selbstbestimmung, überhaupt vor jeder eigenen Thätigkeit. Denn bei der Aufnahme jenes Actes verhält sich der Wille rein passiv. Ich frage nun: wie viele Thomisten mögen wohl dem P. Schiffini widersprechen, wenn er behauptet, eine solche Lehre führe mit unabweisbarer Consequenz zur Leugnung jeder wahren Activität in den Creaturen? Jener Act, wodurch das Geschöpf formell thätig, in der Wirklichkei eine Thätigkeit setzendes Princip ist, kommt nicht von ihm selbst her, wird nur von außen in dasselbe hineingelegt, es kann diesen Act auch nicht hintanhalten, höchstens stofflich modificieren. (Was von dieser stofflichen Modification zu halten ist, haben wir oben gesehen.) Wo bleibt denn da eine Spur von eigener Activität der Creatur? Ja, beim Ausfließenlassen der Thätigkeit als actio. — Ich will hier so wenig wie in meiner Besprechung auf die Frage eingehen, ob der dadurch statuierte reelle Unterschied haltbar sei. Man wolle die von mir angezogene Darstellung Schiffinis (Theologia nat. disp. IV sect. X p. 282) mit der erneuten Auseinandersetzung Fs (Jhrb. aaO. S. 293 ff.) vergleichen. Schiffini schließt mit den Worten: Tota proinde probatio recitata (Goudins, der hier sicher nicht die Ansicht aller Thomisten ausspricht) *ex manifesta aequivocatione* procedit. Ich übernehme mit dieser Verweisung die Pflicht zu zeigen, daß auch unter der Voraussetzung jenes sachlichen Unterschiedes nach den Grundgedanken der uns beschäftigenden Theorie der Wille die Thätigkeit mit Nothwendigkeit hervorbringe, daß er sie nicht unterlassen könne. Ich bemerke aber zum voraus, daß ich diese Nothwendigkeit, bzw. Unmöglichkeit aus der Natur des in den Willen von Gott hineingelegten Actes hergeleitet, keineswegs aber behauptet habe, mein Gegner läugne die Freiheit jener Thätigkeit. Es kommt also nur darauf an, ob meine Argumentation richtig war oder nicht. Wenn ja, dann vermögen hundert Stellen, an denen F. behauptet, der

Digitized by Google

Wille habe die Macht, die Thätigkeit zu unterlassen, er könne sie nach Belieben unterlassen, mich keiner Unwahrheit zu überführen.

Nun denn: der Wille als agens in actu kann dem Verfasser zufolge die Thätigkeit unterlassen. Aber wie soll er es denn anstellen, um dieselbe zurückzuhalten? Das Zurückhalten derselben ist ja schlechterdings undenkbar, ein metaphysischer Widerspruch. Ein agens in actu, ein in der Wirklichkeit eine Thätigkeit setzendes Prinzip, das keine Thätigkeit setzt, ist eine contradictio in adjecto. Der Wille ist aber agens in actu nicht etwa durch Selbstbestimmung, sondern antecedenter zu jeder Selbstbestimmung durch einen von Gott in ihm verursachten Act. Freilich, sagt der Verfasser, eine wirkliche Ursache, die nichts verursacht, lässt sich schlechterdings nicht denken (256); er gibt zu, daß eine bedingungsweise Nothwendigkeit vorhanden sei (111). Jene Bedingung ist aber nicht etwa die Selbstbestimmung, sondern die derselben prioritate naturae vorangehende Praemotio. Wir haben also eine wahre necessitas antecedens determinationem propriam voluntatis. Meine diesbezüglichen Ausführungen würden in streng syllogistischer Form also lauten:

Alles, was antecedenter zu jeder Selbstbestimmung durch äußeren Einfluss agens in actu, actu causans ist dergestalt, daß die Unterlassung der Thätigkeit schlechterdings undenkbar, eine wahre contradictio ist, das handelt nothwendig, es kann die Thätigkeit nicht unterlassen.

Nun ist unter dem Einfluße der Praemotio der Wille antecedenter zu jeder Selbstbestimmung agens in actu, actu causans, dergestalt, daß die Unterlassung der Thätigkeit schlechterdings undenkbar, eine wahre contradictio ist.

Also handelt der Wille unter dem Einflusse der Praemotio nothwendig, er kann die Thätigkeit nicht unterlassen. Ganz richtig folgert daher der Verfasser ganz allgemein aus der Natur einer activen Potenz in seinem Sinne: wäre der Wille an und für sich active Potenz, so könnte er nie ohne Thätigkeit sein (257).

Meine hieher gehörigen Ausführungen sind in der Replik zu zwei Syllogismen umgeformt, von denen ich gerne zugebe, daß sie weder Hand noch Fuß haben. Aber sie sagen auch, wie man sich durch den einfachsten Vergleich überzeugen kann, das gerade Gegentheil von dem aus, was ich geschrieben habe. Ich finde dieses, wie so manches andere Mißverständnis nur dadurch begreiflich, daß P. F. bereits bei der Lesung der zweiten Seite meiner Besprechung die Ueberzeugung gewann, daß ich ‚auf logisches Denken jedenfalls Verzicht geleistet habe.'[1])

[1]) Dieses Urtheil gründet sich auf meine Mittheilung, jene denkbar höchste Evidenz, deren sich der Verfasser bezüglich der Harmonie seiner Prämotions-Lehre mit der Freiheit erfreut, verwickle ihn in die beinahe komische Difficultät, wie es wohl zu erklären sein möchte, daß man gegen das thom.

Digitized by Google

Dadurch mochte er sich nicht blos für berechtigt, sondern selbst für verpflichtet halten, aus meinen Sätzen, koste es, was es wolle, den ärgsten Unsinn herauszulesen, um meine Gedanken richtig wiederzugeben.

Ich halte diese zwei Sätze: ohne Praemotio ist der Wille ein rein passives Vermögen à la materia prima — die Praemotio bewirkt, daß der Wille actuelles, in der Wirklichkeit eine Thätigkeit setzendes Princip ist, für sehr geeignet, um einerseits die Nothwendigkeit der Praemotio, andererseits ihre den Erfolg mit metaphysischer Gewißheit sichernde Wirksamkeit zu erklären. Ich glaube aber auch, daß die Thomisten wie bis heute so noch lange werden warten lassen, bis sie sich für diese Lehre erklären, und dies deshalb, weil es unmöglich scheint, damit in einer das Denken irgendwie befriedigenden Weise den Satz zu vereinen: ‚Jene Potenz ist formell frei, welche, sobald alle Bedingungen zur Thätigkeit vorhanden sind, ganz nach Belieben in Thätigkeit übergehen oder nicht übergehen kann, die mit andern Worten nicht genöthigt wird, sondern die volle Herrschaft über ihre Acte besitzt.‘ In der Replik wird an mich die Frage gerichtet, ob ich denn ein Mittelding kenne zwischen einem rein passiven Vermögen und einer actu thätigen Kraft (aaO. S. 325). — Natürlich kenne ich mit jedem Lehrbuch der Philosophie ein solches Mittelding. Es ist eine active Potenz, die, wenn alle

---

System den Vorwurf erhebt, es beeinträchtige die Freiheit. Er schreibt: ‚Seit wann kann denn jemand durch die denkbar höchste Evidenz in eine komische Difficultät verwickelt werden? Denkbar höchste Evidenz und Difficultät zusammen! Und noch dazu diese denkbar höchste Evidenz die Ursache der Difficultät! Wer solche Sätze niederschreibt, der hat jedenfalls auf das logische Denken Verzicht geleistet.‘ Das ist nicht so schlimm. Die Evidenz schließt allerdings Schwierigkeiten aus inbezug auf das, worüber man Evidenz hat, aber durchaus nicht hinsichtlich anderer Punkte. Daß im Gegentheil die Existenz uns für das Verständnis gegentheiliger Ansichten Schwierigkeiten bereiten, ja es uns ganz unfaßbar machen kann, wie jemand anders denken könne, ist eine unleugbare Thatsache. Wie oft sagen wir zB.: Die Existenz Gottes ist mir so evident, daß ich gar nicht begreifen kann, wie jemand dagegen Schwierigkeiten erheben kann. P. Schiffini schreibt an der einzigen Stelle, die ich aus ihm citiert habe: Haec mihi adeo sunt manifesta, *ut* non capiam, quid sibi velit Goudinius. Eine ganz ähnliche Stelle findet sich in der neuesten Encyklica des hl. Vaters. Ich kann also nicht einmal zugeben, daß P. F. durch eine aus Evidenz stammende Schwierigkeit aufs logische Denken Verzicht geleistet habe. Wie aber mich für die bloße Mittheilung des im Buche offen ausgesprochenen Factums ein derartiger Vorwurf treffen könne, ist nicht einzusehen. Solche an und für sich tief verletzende Qualificationen, wie sie P. F. in seinen Publicationen in Commers Jahrbuch so freigebig austheilt, pflegt man zum mindesten für ganz andere Fälle zu reservieren.

Digitized by Google

Bedingungen zur Thätigkeit vorhanden sind, ganz nach Belieben, d. h. so in Thätigkeit übergehen oder nicht übergehen kann, daß das Nichthandeln gar nicht undenkbar ist, sondern thatsächlich oft stattfindet.

Nun noch zum dritten Punkte. Ist es unwahr, daß der Wille nicht eine wahre Macht besitze, etwas anderes zu wählen, als wozu er von Gott determiniert wird? Aber dieser Punkt ist mit den zwei vorigen bereits erledigt. Denn hat der Wille ohne Vorausbewegung nicht eine wahre Macht zu handeln, ist er unter derselben dem einen Gute gegenüber mit Nothwendigkeit thätig, so kann von einer Macht ein anderes Gut zu wählen, aus doppeltem Grunde keine Rede sein. Gleichwohl erfahre ich gerade mit Bezug auf diesen Punkt die heftigsten Angriffe. Zur Klarstellung möge folgendes dienen. Ich habe ausdrücklich erklärt, wenn der Verfasser sage, der Wille behalte unter der Bestimmung zu einem der beiden Güter das Vermögen, die Potenz für das andere, er bleibe für dieses radical und causal, d. h. der Möglichkeit nach frei, so könne dies, ohne flagranten Widerspruch in das System zu tragen, nichts anderes heißen, als: der Wille behält das passive Vermögen, auch diesem Gute gegenüber durch eine andere Praemotio agens in actu zu werden. Hält man diese Erklärung bei Beurtheilung meiner Sätze vor Augen, so wird man, hoffe ich, in denselben keinen logischen Verstoß, geschweige denn ‚Wunderthiere' finden. Was würde etwa die Logik zu folgenden Sätzen sagen: Der Mensch hat die Fähigkeit, das Vermögen zu sehen. Gleichwohl ist ihm das Sehen bei totaler Finsternis absolut unmöglich. Ein Sehen, das bei totaler Finsternis absolut unmöglich ist, obgleich der Mensch die Fähigkeit, die Potenz dazu besitzt, ist das wirklich ‚ein Wunderthier'? Ferner: dadurch, daß jemand die Gegenstände in einem Zimmer sieht, verliert er nicht die Potenz, die Fähigkeit, die Gegenstände, welche sich in anderen Zimmern befinden, zu sehen. Gleichwohl ist ihm das Sehen derselben für die ganze Zeit, wo ihn eine äußere Macht im ersteren festhält, absolut unmöglich; das Nichtsehen derselben kann ihm in keiner Weise imputiert werden. Würde die Logik zu diesen Sätzen wirklich zuerst ein ‚bedenkliches Gesicht' machen, dann ‚gar keines' mehr, sondern es ‚einfach verhüllen'? (Jhrb. aaO. S. 299.) Aber ‚es ist eine offene Unwahrheit, daß P. Feldner versichert, der Wille sei ohne Praemotio nur der Möglichkeit nach frei, insofern er in der passiven Potenz ist, von Gott die praemotio physica zu erhalten' (Jhrb. aaO. 325). Ich habe nicht gesagt, daß mein verehrter Gegner diese Versicherung gebe. Wahr ist es aber, daß ich glaubte, er intendiere in der That diesen Sinn und ich fand die darin liegende Consequenz imponierend. Wenn ich mich damit getäuscht habe, so verblieb ihm natürlich das Recht dies zu constatieren, ich will mich auch nicht darüber beklagen, daß er sofort von offener Unwahrheit redet, aber es dürfte der Billigkeit nicht entsprechen, wenn er durch viele Seiten hindurch mich

Digitized by Google

lächerlich zu machen sucht, indem er mich einen Nonsens sagen läßt, der nach meiner oben angeführten Erklärung in meinen Sätzen nicht liegen kann. — Das wiederhole ich jedoch mit voller Ueberzeugung: will der Verfasser nicht den flagrantesten Widerspruch in sein System hineintragen, so können Sätze, wie: der Wille behält unter der Bestimmung zu einem der beiden Güter das Vermögen, die Potenz für das andere, er bleibt diesem gegenüber fundamentaliter und radicaliter frei — nur dies eine besagen: der Wille behält das passive Vermögen, auch diesem Gute gegenüber durch eine andere Praemotio activ zu werden. Gewiss ist ja in seiner Theorie folgendes: Wenn der Verstand zwei Güter vorstellt, so kann der an und für sich rein passive Wille sich weder dem einen noch dem andern gegenüber zur activen Potenz machen, er kann es so wenig, als sich die materia prima eine Form, eine Wesenheit das Dasein geben kann. In der Behauptung aber: ein rein passives Vermögen kann als solches, ohne erst determiniert zu werden, eine Thätigkeit hervorbringen, liegt ein solcher Widerspruch, daß ich nicht glaube, irgend jemand werde sie aussprechen. Der Verfasser lehrt jedenfalls, selbst Gott könne nur eine active, nicht eine passive Potenz zur Thätigkeit applicieren, er müsse daher den Willen vorerst zur activen Potenz machen, dann werde er appliciert, werde er thätig (259; vgl. kritische Beleuchtung S. 75). Die fundamentale und radicale Freiheit besteht nach F. darin, ‚daß der Wille nicht bestimmt oder indifferent sich verhält gegenüber den Objecten und der Thätigkeit.‘ (Jhrb. aaO. 324.) Aber wie indifferent? activ, passiv? Offenbar passiv; denn ein rein passives Vermögen mit activer Indifferenz ist eine contradictio. Durch die Praemotio nun wird der Wille nur dem einen Gute gegenüber aus seiner Passivität herausgehoben, dem andern gegenüber bleibt er, was er war, radicaliter und fundamentaliter, d. h. der Möglichkeit nach frei. Worin besteht diese Möglichkeit? Wenn jemand zu zeigen vermag, sie könne ohne Widerspruch mit den Grundgedanken der Theorie in etwas anderes verlegt werden, als in die Potentialität, auch diesem Gute gegenüber durch eine andere Praemotio activ zu werden, so will ich in diesem Punkte meine Besprechung gern corrigieren.

Zum Schlusse noch ein par specielle Bemerkungen. P. F. nimmt es mir sehr übel, daß ich an der Frage vorübergegangen bin, ob seine Doctrin mit der des hl. Thomas übereinstimme, und spricht mir überhaupt das Recht einer Kritik seines Buches ohne diesbezügliche Erörterung ab. Ich antworte: wenn es richtig ist, daß das Buch ‚vom Anfang bis zum Ende nichts anders enthält als wörtlich citierte Stellen des hl. Thomas mit genauer Angabe, wo sie in den verschiedenen Werken des englischen Meisters zu finden sind‘, wenn das Buch selbst ‚klar beweist‘, daß P. F. ‚nichts als die Doctrin des englischen Meisters in deutscher Uebersetzung‘ gebracht hat, dann sind seine Beschwerden aller-

Digitized by Google

dings begründet. Aber dem ist nicht so. Das Buch sucht auf alle Weise die als Lehre des hl. Thomas vertheidigte Doctrin als wahr in allen Punkten zu erweisen, es versicht mit höchster Energie eine bestimmte Form des Bannezischen Systems, die Molinisten werden nicht etwa blos berücksichtigt, in wiefern sie den hl. Thomas für sich in Anspruch nehmen, sondern ihr System selbst wird mit aller Kraft und weitläufig bekämpft. Ich mache dem Verfasser keinen Vorwurf daraus, daß er sich seine Aufgabe so weit gestellt hat. Aber dadurch, daß er es gethan, gab er auch dem Kritiker das Recht, nach gebürender Inhaltsangabe sich zur speciellen Besprechung eine Seite des Buches auszuwählen. Diese Freiheit haben sich auch andere Recensenten desselben genommen. Die mir zugemuthete Perfidie, ich habe den Verfasser nur als Strohmann benützt, in der That habe ich es auf Thomas von Aquin abgesehen, lag mir vollständig ferne. Es kam mir, aufrichtig gestanden, bei der Lesung des ganzen Werkes auch nicht einmal die Vermuthung, die vorliegende Form des thomistischen Systems könnte vielleicht doch der richtige Ausdruck der Lehre des Heiligen sein. Damit behaupte ich nicht, daß er auf Seiten der Molinisten stehe. Was sich dafür vorbringen läßt, dürfte in neuester Zeit am besten P. Schiffini bieten (Theol. nat. disp. IV sect. XI p. 383).

F. stellt unter anderm an mich die Frage: Warum weist der Kritiker nicht nach, daß P. Feldner ungenügend oder gar falsch citiert, die Stellen aus St. Thomas unrichtig deutet? Ja das geschieht aus dem Grunde, weil er dafür ‚natürlich keinen Platz' hat. Ich muss zugeben, daß dies wirklich der Grund war. Zum Beweise dafür, daß nicht die Unmöglichkeit des verlangten Nachweises die Schuld daran trägt, betrachten wir kurz die S. 163 citierte Stelle aus St. Thomas (3 c. G. c. 149), welche in der Replik gegen mich gekehrt wird, die mir ‚etwas unliebsam' sein soll und bei der ich durch ein sic! verrathen soll, daß ich es eigentlich auf den englischen Lehrer abgesehen habe. Also: in jenem Capitel untersucht der hl. Thomas die Frage, ob der Mensch die Gnade Gottes verdienen könne und lehrt: Quod praedictum auxilium (gratiae sc. divinae) homo promereri non potest. Den dritten Grund dafür, daß der Mensch mit seinen natürlichen Acten die Gnade nicht verdienen könne, bietet die von P. F. für seine physische Vorausbewegung zu den natürlichen freien Acten citierte Stelle. Er übersetzt den ersten Satz: Das particuläre Agens kann niemals der Thätigkeit des ersten, universellen Agens zuvorkommen. St. Thomas schreibt: Nullum agens particulare potest universaliter praevenire actionem primi universalis agentis . .

F. gibt den Schlusssatz wieder: darum ist es geradezu unmöglich, daß die Seele eine Bewegung ausführe, welcher nicht die göttliche Thätigkeit zuvorkommt.

Digitized by Google

St. Thomas aber schreibt: Impossibile est ergo esse aliquem rectum motum in ipsa, quem non praeveniat actio divina. Unter einem motus rectus versteht der Heilige nach dem Ferrariensis einen solchen, quo ad supernaturalia ordinamur. Das Wort mußte darum freilich ausfallen. Derselbe große Commentator gibt zum ganzen Capitel die sehr beachtenswerte Mahnung: Considerandum est, quod cum rationes hujus capitis contra errorem Pelagii inducantur, accipiendae sunt secundum quod per eas error Pelagianorum refelli potest. Posuerunt enim Pelagiani, quod initium boni operis est ex nobis et similiter praeparatio ad gratiam et quod ad hoc homo nullo divino auxilio indiget, ex quo sequebatur gratiam nobis a Deo dari propter nostra merita omne divinum auxilium praecedentia. Reprobatur ergo hic error, cum ostenditur, quod nullum opus a nobis bonum et alicujus rei meritorium fieri potest, nisi divino auxilio nos praeveniente, et quod tale opus virtute tantum naturae a nobis fieri non potest, ut in sequentibus rationibus ostenditur . . Et ideo dicitur, quod per effectum divini auxilii (ut patet cap. seq.) hic intelligitur ipse effectus divinus, scil. gratia.. Nach dem Commentator lehrt also der Heilige an der fraglichen Stelle nichts anderes, als was jeder Molinist und überhaupt jeder katholische Theologe auch lehrt.

Wie im Buche so sucht der Verfasser auch in der Replik die gegen sein System gebrauchten Argumente zu retorquieren, stets mit entsprechenden Complimenten für meine Wenigkeit. Zu diesen Retorsionen hat er sich selbst die Berechtigung entzogen. Er hält ja seine Behauptung aufrecht, daß die Molinisten volle Unabhängigkeit des Willens von Gott, ja volle Herrschaft des Willens über Gott fordern. Da können sie doch unmöglich zu gleicher Zeit auf Gott die Schuld der Unterlassungen und schlechten Handlungen schieben. Sie thun es auch nicht und es kann aus ihren Lehren nicht deduciert werden. Denn so viel Selbständigkeit des Willens, so viele Bereitwilligkeit Gottes zur Mitwirkung verlangen sie wirklich, daß sich ganz sicher kein gegen die Bannezianer gebrauchtes Argument umkehren läßt.

Ob es dem Verfasser gelungen ist, seine Angriffe gegen Suarez, der wie ich Aermster ‚alle Gesetze der Logik mit Füßen tritt' (170), gegen Molina, Kleutgen, Carnoldi [so] aufrecht zu halten, darüber stelle ich die Entscheidung dem Leser anheim. Betreffs Molinas erlaube ich mir die Lectüre der Disp. 25—29 (ed. Par. p. 157—177) zu empfehlen. Ich weiß wirklich nicht, wie Molina es z.B. anstellen sollte, um energischer als er es thut, die Ansicht zurückzuweisen, daß ‚Gott eigentlich gar nicht Ursache eines geschaffenen Seienden, nämlich der Thätigkeit des Geschöpfes sei.

Digitized by Google

Ob meine Behauptung, Cajetan nehme an, daß der hl. Thomas gelehrt habe, Gott bewege den Willen zu dem Gute, zur Glückseligkeit im allgemeinen subjectiv auf nothwendige Weise, eine eigene Praemotio zu den freien Acten habe er nicht gekannt, ob diese meine Behauptung gerade so wahr sei wie die Phrase, Papst Innocenz III habe die Beicht erfunden, darüber vgl. diese Ztschr. 4 (1880) 239 ff.; über das thomistische mysterium 1 (1877) 202 f. Mein verehrter Gegner beschwert sich (S. 328) über Mangel an vornehmer Behandlung. Ich denke, daß die daselbst zusammengestellten Texte in ihrem Zusammenhange nichts Ungebürliches enthalten. Wenn aber der Verfasser schreibt: ‚In der That! wer aus der Innsbrucker Quartalschrift vornehme Behandlung seines Gegners in wissenschaftlichen Fragen lernen will, der irrt sich gründlich', so ist das für jeden Fall eine Generalisierung, deren sich ein Mann nicht schuldig machen dürfte, der nicht etwa mir allein, sondern allen seinen Gegnern logisches Denken abspricht. Er schleudert damit all den, zum Theil hochverdienten Gelehrten in und außerhalb der Gesellschaft Jesu, die Abhandlungen ꝛc. für die Zeitschrift geliefert haben, einen empörenden Vorwurf ins Gesicht.[1])

Ob meine Besprechung wirklich ganz geeignet wäre, den P. F., wie er versichert, in eine ‚riesige Verwunderung' über meine Borniertheit zu versetzen, ob meine Kritik ein wahres Muster bildet, wie eine Kritik nicht verfaßt sein soll, diese und die ganze Flut ähnlicher Liebenswürdigkeiten will ich gern seinem Eifer für die Ansichten, welche er für die wahren erachtet, zugute halten — darüber ein Urtheil zu fällen, steht natürlich nicht mir, sondern andern zu.

Joseph Kern S. J.

Aus Döllingers Correspondenz. Die ersten siebzehn der hier veröffentlichten Briefe wurden mir durch die Güte des hochwürdigen

[1]) In Commers Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie B. V H. 1, 2 finden sich zwei Besprechungen von Werken Satollis. Dieselben entstammen der Feder P. Feldners. Er findet es für gut, gegen den Verfasser, einen kath. Erzbischof und vom hl. Vater hochgeschätzten Gelehrten, Sätze zu gebrauchen, wie: Der Autor beweist, daß ihm die Grundbegriffe der Philosophie fehlen — läßt man die Denkgesetze und philosophischen Principien nicht mehr zum Worte kommen, so muß man auf die Lösung irgend einer Frage von vornhinein verzichten ꝛc. ꝛc. Zum Schlusse der zweiten Besprechung wird der noble Ton des Autors gegenüber seinen Gegnern gerühmt und die Gelegenheit vom Zaune gerissen, die ‚Zeitschrift für katholische Theologie' wegen ein par in ihrem Zusammenhange durchaus berechtigter Ausdrücke mit der Neuen Freien Presse und der übrigen Wiener Judenpresse zusammenzustellen!

Digitized by Google

Herrn Domcapitulars Simon Räß in Straßburg, Neffen des verstorbenen hochwürdigsten Herrn Bischofs Andreas Räß von Straßburg, zur Verfügung gestellt. Nr. 1—13 und 15 sind an letzteren, der damals Professor im Klerikal-Seminar zu Mainz war, gerichtet, Nr. 14 und 16 bieten Schreiben von Räß an Döllinger; nur diese beiden sind nach Abschriften wiedergegeben. Mit Nr. 17 und 18 folgen zwei Briefe Döllingers an Domdechant Weis in Speyer und Hofrath Friedrich von Hurter. Die hier gedruckten Stücke sind nicht jene, deren im vorigen Heft dieser Zeitschrift S. 403 gedacht wurde.

Emil Michael S. J.

1. [Döllinger an Räß] [undatiert]

Verehrter Freund!

Hier sende ich Ihnen vor Allem die versprochenen Bemerkungen über unsere Encyclopädie. Möge Gott seinen Segen zu diesem wichtigen Unternehmen geben!

Mir liegt die Realisierung desselben sehr am Herzen und ich beschäftige mich in Gedanken sehr viel damit. Sorgen Sie nur, daß die Zahl der Mitarbeiter und der Antheil eines jeden baldigst bestimmt wird; wir müssen so bald als möglich wissen, ob Görres und Binterim Theil nehmen wollen. — Ich mache Sie noch aufmerksam auf das große dictionnaire théologique von Richard und einigen anderen Dominicanern (demselben Richard, von dem die Analyse des Conciles ist) in 6 Foliobänden, Paris 1760. Ich habe es von der hiesigen Hofbibliothek [in Aschaffenburg] entlehnt, und finde es in einigen Fächern sehr vollständig, aber auch mit vielen hors d'oeuvre angefüllt; es kann uns aber manche gute Dienste leisten. Es gibt auch eine Geschichte jedes Bisthums und einen Catalogus seiner Bischöfe, aber doch nur von jenen Ländern, über welche man Allgemeine geographisch-historische Werke hat, wie Le Quien Oriens Christianus, Sammarthani Gallia Christiana, Ughelli Italia sacra.

Unser neuestes Regierungsblatt enthält die Ernennungen des Personale an den Kreisregierungen; fast alle bisherigen Schulräthe sind beseitigt, namentlich in Würzburg Riehl, in Baireuth der verheirathete Priester Graser usw. ein gutes Augurium!

Ich werde nun etwas für den ‚Katholiken' verfertigen und Ihnen nächster Tage ein Verzeichniß der kirchenhistorischen und canonischen Artikel des Buchstabens A senden.

An Freund Klee werde ich auch dieser Tage schreiben.

Digitized by Google

Empfehlen Sie mich den Herren des Seminariums, besonders Herrn Scheidweiler, dem ich für seine gastfreundliche Aufnahme verbindlichst danke.

Hoffentlich erhalte ich bald einige Zeilen von Ihnen? Der Ihrige

Döllinger.

2. [Döllinger an Räß] Aschaffenburg, den 4. März 1826.

Lieber Freund!

Hier sende ich Ihnen den Anfang eines Aufsatzes, den ich in diesen Tagen geschrieben habe; melden Sie mir baldigst, ob Sie ihn zur Aufnahme in den K[atholik][1]) geeignet finden; dann soll in wenigen Tagen der Rest (etwa noch 7 Seiten) nachfolgen. Ich wollte mir die Mühe, das Ganze ins Reine zu schreiben, nicht eher geben, als bis ich weiß, ob ich es nicht umsonst thue; denn es könnte ja leicht sein, daß Sie schon eine andere Arbeit über die Thierschische Schrift hätten, oder daß Ihnen diese nicht passend schiene[2]). Freies Censurrecht über die meinige haben Sie auf jeden Fall, und Sie können streichen, was Ihnen nicht gefällt. Im folgenden verbreite ich mich besonders über den religiösen Unterricht an Gymnasien; also ex ungue leonem — würde ich sagen, wenn es nicht zu unbescheiden wäre.

Für Ihre Sendung den schönsten Dank. Die Recension von Möhlers Einheit der Kirche[3]) will ich übernehmen. Sie müssen mir aber 4 Wochen Zeit lassen.

Der Titel meiner Abhandlung ist:

Die Lehre von der Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten. Historisch-theologische Abhandlung von J. Döllinger, Prof. d. Theol. zu Aschaffenburg[4]).

Die Fixierung des Preises überlasse ich Ihnen. Sie wird bis Ostern fertig werden; es sind nur noch 3 Bogen zu drucken; 12 sind gedruckt.

Wie steht's mit der Encyclopädie? was sagt Görres dazu? Wenn Sie es wünschen, will ich Ihnen nächster Tage ein Verzeichniß der Artikel aus dem Buchstaben A senden, die ich zu bearbeiten hätte.

---

[1]) Die Zeitschrift Der Katholik besteht seit dem Jahre 1821. ‚Görres hat den Katholiken zur ersten Kirchenzeitung erhoben'. Sepp, Görres und seine Zeitgenossen 1776—1848, Nördlingen 1877, S. 467.
[2]) Döllingers anonyme Besprechung von Friedrich Thiersch, Ueber gelehrte Schulen, mit besonderer Rücksicht auf Baiern (Stuttgart 1826. Zwei Hefte), erschien im Katholik 1826 Heft 3 S. 373 ff. und Heft 4 S. 116 ff.
[3]) Johann Adam Möhler, Die Einheit in der Kirche oder das Princip des Katholicismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte. Tübingen 1825. [4]) Mainz 1826.

Digitized by Google

Ein Exemplar der Leben der Väter und Heiligen erbitte ich mir, wie wir übereingekommen sind, um den Buchhändlerpreis, d. h. $^2/_3$ des Ladenpreises. Die projectirte geistliche Leihbibliothek ist zu Stande gekommen.

3. [Döllinger an Räß]. Aschaffenburg, den 12. März 1826.

Lieber Freund!

Heute reise ich nach München ab, und werde ein paar Tage nach dem weißen Sonntage wieder hier sein. Das Verzeichniß der Artikel A zu machen, fand ich keine Zeit mehr; bis dahin werden wir auch wissen, auf welche Theilnehmer wir zählen können. Was Sie mir wegen des Königs und G[örres] geschrieben, hat mich überaus gefreut; ich bin sehr begierig, in M[ünchen] jetzt die Verhältnisse und Stellungen der Parteien, ihre Hoffnungen und Befürchtungen kennen zu lernen. Sollten Sie mir etwas nach München aufzutragen haben, so schreiben Sie mir dahin; (Adresse: bei Hofrath und Akademiker Döllinger).

Was ich Interessantes in Erfahrung bringe, werde ich Ihnen schreiben.

Grüßen Sie schönstens Klee ceterosque.

Das Februarheft schicken Sie nur unter meiner Adresse hieher, wenn es fertig ist. Ihr

Döllinger.

4. [Döllinger an Räß] Aschaffenburg, den 19. April 1826.

Ich freue mich, lieber Freund, Ihnen einen so schönen Beitrag zum Katholiken schicken zu können; ich habe mehreres in beifolgendem Ms. gelesen, und finde es vortrefflich, ganz Baaders würdig. Auch hoffe ich, daß er von jetzt an von Zeit zu Zeit Beiträge zum Kath. liefern wird, da er weiss, daß diese Zeitschrift viel weiter verbreitet ist, als die Kerzische Litt. Zeitung[1]). Ohnehin will er auch die folgenden Bände von La Mennais[2]) recensieren. A propos! ist es nicht recht ärgerlich, daß La Mennais, gewiss ganz zur Unzeit, die potestas papalis in temporalia regum wieder aufgewärmt hat? Wie hat der sonst so scharfsichtige Mann den Gegnern einen so willkommenen Anlass zum Geschrei über Anmaßungen und nicht aufgegebene Prätensionen des Mittelalters geben mögen?

[1]) Katholische Literaturzeitung. Herausgegeben von Friedrich von Kerz. München. [2]) Essai sur l' Indifférence en matière de Religion, par M. l'abbé F. De la Mennais. Tom. I. 3. éd. Paris 1818. Tom. II. 1822. Tom. III. 1823. Tom. IV. 1823. Recensiert von Franz Bader im Katholik 1826 Heft 5 6 7 9. Vgl. diese Ztsch. ob. S. 649 f.

Digitized by Google

Vic. Bauer hat mir geschrieben, ich könne die Exemplare meiner Abhandlg an Sie schicken, Sie würden die Sendung nach Speyer besorgen; so muss ich Sie also schon wieder mit einem Auftrage belästigen! Und zugleich muss ich Ihnen ankündigen, daß Professor Merkel Sie wegen einer ähnlichen Gefälligkeit in Anspruch nehmen wird: die nächste Woche werden Sie ein Kistchen mit Büchern für Windischmann in Bonn erhalten; Merkel läßt Sie bitten, dasselbe zu Mainz auf die Wasser-Diligence geben zu lassen. —

Sind die Exemplare für den Buchhändler schon angekommen? und wie ist der Preis fixiert? —

Ich hoffe recht bald von Ihnen einen Brief zu erhalten, und zugleich zu erfahren, wie weit es bis jetzt mit der Encyclopädie gediehen ist. Grüßen Sie schönstens Freund Klee. Ihr

Döllinger.

Tragen Sie doch ja Sorge, daß Baaders Aufsatz correct gedruckt wird; bei seiner gedrängten Kürze möchte sonst der Sinn durch Druckfehler leicht entstellt werden. Wie ist es mit seiner Schrift über Segnungen? wird schon daran gedruckt?

5. [Döllinger an Räß] A[schaffenburg] den 26. April 1826.

Lieber Freund!

Hier die Correctur zurück; es fand sich, wie Sie sehen, noch eine starke Nachlese, auch von sinnstörenden Druckfehlern; sorgen Sie daher, daß noch eine Revision vorgenommen werde, denn es bleiben die corrigirten Fehler oft noch stehen. Es wird doch nicht etwa in Straßburg gedruckt? — Das Paquet mit dem Aufsatze Baaders für den Katholiken und den Exemplaren für die Speierer werden Sie nun hoffentlich erhalten haben. Das Märzheft enthält wieder vortreffliche Sachen. Von wem ist denn das Gespräch über die Gnade[1]) (si scire fas est)? Der Angriff im Besnard'schen Journal[2]) ist schändlich; ich kenne das ganze Getriebe sehr genau, und war in M[ünchen] Zeuge, welchen Eindruck diese Misshandlung auf die Angegriffenen machte, und welche Sensation sie bei andern erregte. Hier sind auf Seite der Angreifenden die niedrigsten Leidenschaften im Spiele. Mastiaux, der Kopf hat, aber ein schlechtes Herz, und keine priesterliche Ehre, steckt mit unter der Decke, und sub umbra alarum suarum gedieh das

[1]) Katholik 1826 Heft 3 S. 257—283. [2]) Literaturzeitung für die katholische Geistlichkeit. Herausgegeben von Franz von Besnard. Früher wurde das Blatt herausgegeben von Kaspar Anton Frhr. von Mastiaux als ‚Literaturzeitung für katholische Religionslehrer'.

Digitized by Google

Ganze. Der eigentl. Verf. des Pasquills ist aber ein junger Aschaffenburger, den ich sehr genau kenne, Weiland, ein hochmüthiges Bürschchen, der Theologie studiert hat, und schon im Regensburger Seminar war, aber wieder austrat, ‚weil die Geistlichen jetzt im Durchschnitt so roh und unwissend seien, daß er sich schäme, zu diesem Stande zu gehören' (ipsissima verba). Dieser Mensch wollte anfänglich selbst die Redaction des neuen Journals übernehmen, statt Besnard's, und da er sich dabei gegen Kerz sehr unartig benahm, auch Baadern sonderbare Zumuthungen machte, so verbat sich dieser fürs künftige seine Besuche. Auf solche Weise hat er nun Rache genommen. Mastiaur hatte schon längst einen Zahn auf Baader — compuleruntque [sic] greges Corydon et Thyrsis in unum[1]) — denn der Aufsatz gegen Baader ist zum Theil auch von ihm, wenigstens einzelne Phrasen. — Was ich Ihnen hier geschrieben, ist ganz zuverlässig. Es möchte allerdings gerathen sein, daß der Katholik ein Wort darüber spreche, aber dann müßte auch der Unfug aufs schärfste gerügt werden. Ueberhaupt steht zu hoffen und zu wünschen, daß das Besnard'sche Journal, welches uns keine Ehre macht, bald eingeht. Bitten Sie G[örres], daß er etwas darüber sage.

Nächstens hoffe ich, die versprochene Recension zu schicken; dann Mehr. Gott befohlen Ihr

Gruß an Klee. Döllinger.

6. [Döllinger an Räß]. A[schaffenburg] den 1. Mai 1826.

Hier die beiden Correctur-Bögen; zugleich sende ich Ihnen die eben empfangenen Zusätze von B[aader] zu seinen Recensionen nebst dessen Briefe. Sehen Sie nun selbst, was zu machen ist; wenn es angeht, daß Sie mir die Bögen der Recension zur Correctur schicken, so will ich sie recht gerne besorgen; indes finde ich, daß das Märzheft des K[atholik] reiner von Druckfehlern ist, als die früheren; manche frühere Aufsätze von G[örres] waren einigemal durch bedeutende Fehler entstellt. Dies scheint B[aader] auch zu fürchten. Dank für die Mittheilung des Briefes von Möller; können Sie ihm keinen Verleger für Milners Briefe[2]) schaffen? An Absatz wird es nicht fehlen, besonders wenn der K[atholik] das Buch empfiehlt. Und könnte nicht im Nothfalle der Gotteskasten aushelfen? — Ueber die mitgetheilte Schrift werde ich Ihnen nächstens mein Urtheil schreiben. Wie ist denn das mit dem Giornale eccl.? ich glaubte, es habe aufgehört zu erscheinen. — Das Aprilheft des K[atholik] hoffe ich recht bald zu erhalten. Was ist das für ein Plan, von dem Sie mir schreiben wollen?

[1]) Vergil, Ekloge 7. [2]) Vgl. Katholik 1829 Heft 4 S. 97 ff.

Digitized by Google

7. [Döllinger an Räß] A[schaffenburg] den 4. Mai 1826.

Mit Ihren Gaben habe ich große Freude gemacht; man hat mir aufgetragen, Ihnen für die gütigen Geschenke herzlich zu danken. — Des Italiänischen bin ich hinlänglich kundig und werde Ihnen das Verlangte liefern. Halten Sie nicht auch den Catholique von Eckstein[1])? Dann würden Sie mir einen großen Gefallen thun, mir ihn auch gelegentlich mitzutheilen. Das erste Heft sah ich bei Baader, der es sehr pries. Baader schreibt mir, er habe auch die Recension des 2ten Thls v. La Mennais an Sie abgeschickt; wenn sie ebenso voluminös ausgefallen ist, als die des ersten, so werden Sie fast um den Raum dafür im Kath[olik] verlegen sein. Tant mieux! — B[aader] verlangt auch, ich solle die letzte Revision des Druckes seiner Recension besorgen; das wird aber kaum gehen, da dieselbe zu Straßburg gedruckt wird; sonst würde ich es recht gerne thun; — ferner soll ich ihm den ersten Aushängebogen der ‚Sendschreiben' zur Probe in einem Briefe schicken. Lassen Sie mir also gefälligst einen zukommen. Die Schrift wird einen färbigen Umschlag erhalten; B[aader] scheint es zu wünschen. — Daß der Gotteskasten seine Revenüen zu solchen entreprises hergibt, finde ich sehr zweckmäßig; so kann noch manches Gute und Treffliche zu Tage gefördert werden, was sonst durch Weigerung der Buchhändler im Pulte verschlossen geblieben wäre. Unsere kath. Buchhändler sind äußerst schwer zur Uebernahme einer theol. Schrift zu bringen, selbst wenn der Verf. auf Honorar verzichtet. Wenn nicht der protestantische Seidel zu Sulzbach wäre, wie manche gute kathol. Schrift wäre ungedruckt geblieben. — In der Etoile lese ich soeben, daß Liebermann[2]) bedeutend verwundet worden ist, durch einen Umsturz des Wagens. Gott gebe, daß es keine Folgen habe. — Schicken Sie mir doch gelegentlich ein paar gute französ. Gebetbücher entweder roh oder hübsch gebunden; ich möchte Geschenke damit machen, und kann hier keine auftreiben; bemerken Sie zugleich den Preis.

Was Sie über die pusillanimité des deutschen Clerus sagen, ist leider nur zu gegründet. Ich habe schon oft über die Ursache nachgedacht. Ein Grund liegt wohl auch darin, daß man in Frankreich von oben herab dem Clerus entgegenkommt und ihn auf alle Weise zu heben sucht, während wir gerade unsere unversöhnlichsten Gegner in den Kabinetten und im Beamtenpersonale haben. Doch ist's dies nicht allein; in B[ayern] sind jetzt die Gesinnungen des Königs [Ludwigs I, seit 1825] so günstig als man sie nur wünschen kann; man dürfte ihn

---

[1]) Darüber Görres im Katholik 1826 Heft 9 S. 364 ff. [2]) Generalvicar des Bisthums Straßburg, der damalige Herausgeber des Katholik.

Digitized by Google

nur auf das, was am meisten Noth thut, aufmerksam machen; wenn das B[ayerische] Episcopat vereint seine Stimme erhöbe, so würde gewiß was Tüchtiges bewirkt werden — und siehe da! unsere Bischöfe sitzen still, schweigen und — brüten Windeier aus[1]).

Klee wird dieser Tage eine kleine Sendung von mir erhalten. Gott befohlen Ihr

D.

8. [Döllinger an Räß] A[schaffenburg] den 14. Mai 1826.

Lieber Freund!

Soeben erhalte ich dieses neue Supplement von Baader zu seiner Schrift vom Segen und Fluch; ich lege Ihnen die darauf bezügliche Stelle seines Briefes bei, damit Sie sehen, zu welcher Seite dasselbe gehört; wenn es irgend möglich ist, lassen Sie es noch beidrucken, um ihn zufrieden zu stellen.

Als Neuigkeit kann ich Ihnen vor der Hand melden, daß Görres zur Universität nach München gerufen wird; ob Ihnen dies angenehm sein werde, zweifle ich; allein für Bayern wäre dies ein großer Gewinn, und wir bedürfen solcher Männer höchst nöthig, als contrepoids, damit die gute Sache auf dieser Universität, die allem Ansehen nach der Centralpunkt für süddeutsche Wissenschaft werden wird, mit den überlegenen Waffen der Gelehrsamkeit und der Redekraft verfochten werde. Auch Baader wird Vorlesungen halten. Freiherr v. Hormayr[2]) ist gleichfalls gerufen, was allgemeines Aufsehen erregt, da Er es bekanntlich war, der in Tyrol den Aufstand gegen Bayern organisirte. Von Bonn sollen Walther (der Chirurg) und Mittermayer von Heidelberg, von Berlin Savigny gerufen werden.

Wenn nur auch eine tüchtige theol. Facultät zusammengebracht wird! Von den gegenwärtig zu Landshut befindlichen Prof. d. Theol. ist Schneider, der Dogmatiker, ganz unbrauchbar; Mall, der Exeget, sehr wenig brauchbar, Hortig dagegen trefflich.

Sie lassen doch dieser Tage von sich hören? Ihr

D.

9. [Döllinger an Räß] A[schaffenburg] den 29. Mai 1826.

Herzlichen Dank, lieber Freund, für die Sendung! Der Kath[olik] enthält wieder treffliche Sachen; es wäre schwerer Verlust, wenn

---

[1]) Vgl. Brück, Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland im neunzehnten Jahrhundert 2 (1889) 176 ff. [2]) Vgl. Erinnerungen des Dr. Johann Nepomuk v. Ringseis, gesammelt, ergänzt und herausgegeben von Emilie Ringseis, 3 (1889) 55 ff.

Digitized by Google

Görres je aufhören sollte Mitarbeiter zu sein; Gott erhalte ihn noch lange; sein immenses Talent ist unschätzbar für die gute Sache. Ich bin sehr begierig, ob der Ruf schon an ihn ergangen ist, und ob er ihn annimmt; schreiben Sie mir hierüber, was Sie erfahren. Preußen wird doch wohl mit scheelem Auge dreinsehen.

Die Recension von Möhler erhalten Sie in kurzem, sicher noch in der ersten Hälfte des Juni. Sie wird aber groß; das Buch ist so wichtig, daß ich einen geordneten Auszug für nöthig erachtet habe. Ist Ihnen die Arbeit zu lange, so können Sie ja immer noch wegstreichen.

Für die Mittheilung der Schrift: Werner kein Katholik, meinen Dank. Der Verfasser ist sehr talentvoll und geistreich. Das Ganze ist eigentlich ein Angriff auf den Rationalismus, und eine Vertheidigung der Lutherischen Lehre vom Glauben; Werner sei kein Katholik gewesen in Luthers Sinne; dabei einige Ausfälle auf die kath. Kirche, die aber nicht eben ernstlich gemeint und mehr ad captandam benevolentiam heterodoxorum vorangeschickt zu sein scheinen. Was der Vf. gegen den Katholicism sagt, trifft den wahren gar nicht: wir können fast Alles unterschreiben. Die Schrift verdiente eine Anzeige im Kath. Soll ich sie Ihnen sogleich zurücksenden?

In der Tübinger Quartalschrift findet sich allerdings manches nicht zu billigende; doch ist das Meiste gut und selbst trefflich, besonders das Kirchenhistorische. Lächerlich ist es, wie die guten Leute sich fürchten, den Jesuiten das Wort zu reden; wenn sie gelegentlich etwas von ihnen lobend anführen, versäumen sie nicht, sogleich ein Antidoton beizufügen: Dies oder jenes sei zwar lobenswerth, man wolle aber keineswegs die Gebrechen des Ordens vertheidigen; so neulich, als Gratz die Jesuiten wegen der Sündenanbefehlung vertheidigte, und in einem der nächsten Hefte wieder, als ihrer Verdienste um das Missionswesen erwähnt wurde. Dieses Ridicule verdiente eine kleine öffentliche Rüge.

Was Ihren Plan einer kath. Gesellschaft zur Verbreitung von guten Büchern betrifft, so wünsche ich von ganzem Herzen, daß derselbe realisirt werde. Ich habe schon längst daran gedacht, ob man nicht besonders das Neue Testament mit passenden kathol. Anmerkungen verbreiten könne, dann wäre dem Baneßischen Geschrei ein Ende gemacht; man könnte ja einen zweckmäßigen Auszug aus Kistemaker und Stolberg veranstalten und diesen dann so viel möglich verbreiten.

Ihr Auftrag wegen Stellen der Väter über die Mystik ist schwer zu erfüllen; von der Mystik als einer eigenthümlichen religiösen Betrachtungsweise reden die Väter selten, einige, wie Macarius, Pseudo-Dionysius, ausgenommen; soll aber überhaupt auf das Mystische,

Digitized by Google

was sich bei ihnen findet, Rücksicht genommen werden, so wäre dies endlos, auch schwer, eine Grenze zu fixiren.

Sorgen Sie doch, daß Lingard's Englische Geschichte im Kath. zur Sprache gebracht wird; die französ. Uebersetzung, von der schon mehrere Bände erschienen sind, ist ja leicht zu haben. Prof. Merkel und ich wir haben den Buchhändler Engelmann in Heidelberg aufgemuntert, eine Ausgabe des Engl. Originals zu veranstalten. Und wie steht's mit Cobbet's Briefen über die Reformations-Geschichte? Sollten diese nicht auch eine genauere Anzeige verdienen?[1]).

Aus Ihrem Schweigen muss ich schließen, daß die Exemplare meiner Abhandlung für den Buchhändler noch immer nicht angekommen sind; dies ist mir um so unangenehmer, da ich nicht weiß, an wem die Ursache dieser Verzögerung liegt.

Der Ueberbringer dieses, Hr. Caplan Datz, auf einer Erholungsreise begriffen, ist der beste und würdigste Seelsorger in hiesiger Stadt, der sehr viel Gutes hier durch seinen Pastoral-Eifer stiftet. Ich empfehle ihn Ihrer gütigen Aufnahme.

Gruß an Klee. — Die Gebetbücher von den Andreaern[2]) habe ich erhalten; Sie haben einen ganzen Transport geschickt. Ihr

D.

10. [Döllinger an Räß] A[schaffenburg] den 2. August [1826].

Lieber Freund!

Ich habe so lange nichts von mir hören lassen, weil ich, nachdem ich allerlei versprochen, nicht mit leeren Händen kommen wollte und doch wieder durch verschiedene Dinge, zum Theil auch durch meine Trägheit verhindert war, etwas zu Stande zu bringen.

Ich bin zum Prof. extraord. an der Münchener Universität ernannt und werde in ein paar Wochen von hier abreisen; weiß aber noch nicht, ob ich ein bestimmtes Fach zu lesen erhalte, oder ob ich die Gegenstände meiner Vorlesungen wählen kann, und eben deshalb eile ich nach München zu kommen.

Wie steht es denn mit der Encyclopädie? Ihr Schweigen scheint nichts Gutes zu bedeuten; Sie wollten mir Görres Ansichten mittheilen; haben Sie darauf vergessen?

Kürzlich ist der erste Band eines Lexicon der Kirchengeschichte von Fuhrmann erschienen — es soll 3 Bände geben. Das ist ein sehr schwaches, unvollständiges, flüchtig gearbeitetes Buch, wird aber doch,

[1]) Vgl. Katholik 1827 Heft 4 S. 16 ff., Heft 7 S. 1 ff, Heft 9 S. 357 ff. [2]) Buchhandlung Andreä in Bonn und Frankfurt a. M.

Digitized by Google

da es den Protestanten fleißig zu Maule redet, recht gut aufgenommen werden.

Neeb hat über meine Schrift[1]) günstig geurtheilt, doch scheint mir der Ausdruck ‚klassisch' eine Interpolation ihrer allzugütigen Hand zu sein. Die antikatholischen Schriften, von denen Sie reden, werden hoffentlich im Kath[olik] ihre gebührende Abfertigung erhalten; Tschirners [so] 2 Briefe gehören dahin; namentlich auch ‚die katholische Kirche in Schlesien'[2]); Sie kennen dieses Libell? Es enthält manches Wahre, aber es ist Alles auf die widerwärtigste Weise übertrieben und entstellt. Schreiben Sie doch recht bald wieder Ihrem Döllinger.

11. [Döllinger an Räß] München, den 30. Nov. 1826.

Lieber Freund!

Daß Sie nicht ungehalten sind, obwohl Sie Ursache hätten, freut mich sehr; ich hoffe das Versäumte schon einmal doppelt einzubringen. Die Encyclopädie liegt mir sehr am Herzen — möchte sie ja zu Stande kommen. Was meine Theilnahme daran betrifft, so bietet sich mir gerade hier die schönste Gelegenheit dar, wo ich den außerordentlichen litterarischen Reichthum, der hier aufgespeichert ist, ganz frei benützen kann. Denn auch unsere Universitätsbibliothek (über 150 000 Bände stark) sucht im theologischen Fach ihres Gleichen. Wäre nur erst dieses Jahr herum! ich muß jetzt wirklich jede Viertelstunde zusammennehmen. — Sie glauben gar nicht, wie viel Zeit man in einer großen Stadt durch allerlei Dinge, besonders aber durch Besuche machen und annehmen verliert. — Schade, daß von unsrer hiesigen theologischen Facultät so wenig litterärische Thätigkeit zu erwarten ist! Wir brauchten höchst nöthig ein paar Gelehrte. Hortig, bisher der Beßte, verläßt uns und tritt ins Domkapitel; die Uebrigen —

Den künftigen Bischof von Speyer[3]) habe ich hier kennen gelernt; er scheint mir seinem wichtigen Berufe ganz gewachsen, und ich verspreche mir Alles Gute von ihm; er hat wohl noch mehr practische

[1]) ‚Ueber die Lehre von der Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten'. Neebs Urtheil steht im Katholik 1826 Heft 6 S. 279 ff. Neeb Joh. (nicht Joseph, wie Prantl angibt, Allg. dtsche Biogr. 23, 359) war etliche Jahre Prof. d. Philos., zuerst in Bonn bis 1794, in Mainz bis 1803, † 1834. [2]) Das Buch erschien im Jahre 1826 zu Altenburg anonym unter dem Titel: ‚Die katholische Kirche besonders in Schlesien in ihren Gebrechen dargestellt' und erfuhr 1827 eine zweite Auflage. Sein Verfasser ist der falsche Reformer Joh. Anton Theiner, Professor der Theologie an der Universität Breslau. Vgl. Brück, Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland im neunzehnten Jahrhundert, 2 (1889) 540. [3]) Johann Martin Manl, welcher auf M. v. Chandelle folgte.

Digitized by Google

Uebung und Erfahrung als Chandelle, auch mehr persönliche Würde; und seine Grundsätze sind, wie er sie gegen mich ausgesprochen hat, omni exceptione majores. Wie mir scheint, besitzt er gerade die rechte Mischung von Festigkeit und Klugheit, die zu seiner Stelle ganz vorzüglich nothwendig ist. Gott gebe, daß wir Görres erhalten! Durch ihn erst würde die gutgesinnte Parthei an der hiesigen Universität das Uebergewicht erhalten. Auch Baader freut sich ungemein auf dessen Hieherkommen. —

Baader wird sich wohl mit der Recension des 3ten Bds v. La Mennais nicht übereilen; ihm liegen jetzt vor Allem seine zu haltenden Vorlesungen am Herzen: und darüber vergisst er, wie das bei ihm gewöhnlich ist, alles Uebrige. Seine Vorlesungen werden ohne Zweifel sehr viel Gutes stiften — wenn er sich der Deutlichkeit und Verständlichkeit befleißt. Ihre Nachricht, daß das Memorial cath. seine Recension günstig erwähnt hat, freut ihn sehr; wir haben nur das Heft noch nicht auftreiben können. Vielleicht bestimmt ihn dieses französische Lob am ersten zur Fortsetzung der Recension.

Der Katholik erhält sich fortwährend in seiner Gediegenheit: kommt Görres nach Bayern, so wird sich ja wohl eine passende Firma bei uns dazu finden lassen. Klee's Aufsatz über Mystik hat mich sehr gefreut[1]). Molitor hat den 1ten Band seines Werkes Baadern geschickt, der ihn nun mit dem größten Eifer studiert. Das Buch verdient wohl noch eine ausführliche Anzeige im Kath. Wenn Görres sie nicht macht, würde sich wohl Baader auf Ihre Aufforderung dazu verstehen. Indes ist das nur eine Conjectur von mir. — Baaders Antritts-Rede ist im Kerzischen Journal abgedruckt[2]). Schade, daß Kerz für sein Journal auch gar nichts thut; seine Kirchengeschichte[3]) läßt ihm keine Zeit über; und so muss sich seine Litt. Zeitung ihre Existenz kümmerlich von den Almosen fristen, die ihr so gelegentlich zugeworfen werden; wenn er's so forttreibt, wird sie noch ganz eingehen. Aber das begreife ich nicht, wie sich die elende Litt. Zeitung von Besnard noch ein Jahr halten kann.

Den Katholiken schicken Sie mir künftig durch Buchhändler Giel, wo ich ihn schnell und sicher erhalte. Giel druckt auch meine Antrittsrede[4]), die Sie nächstens erhalten werden.

Morgen beginnen meine Vorlesungen; an Zuhörern fehlt es nicht; in meinen 3 Vorlesungen habe ich jetzt 75, 95, 130. Die Zahl der Studierenden an der Univ. beläuft sich schon über 1300.

---

[1]) Katholik 1826 Heft 9 S. 293 ff. [2]) Im 4. Bd (1826) 291 ff. [3]) Kerz, ein ehemaliger Officier, hat Stolbergs ‚Geschichte der Religion Jesu Christi' fortgesetzt. [4]) Ueber die Ausbreitung des Christenthums in den ersten Jahrhunderten. München 1826.

Digitized by Google

Ich hätte Klee so gerne geschrieben; aber ich finde keine Zeit, grüßen Sie ihn schönstens von mir; ich bitte ihn, er möge mir doch schreiben; womit beschäftigt er sich jetzt vorzüglich? — Auch von Ihnen hoffe ich baldigst einige Zeilen wenigstens zu erhalten. Ihr

Döllinger.

12. [Döllinger an Räß] München, den 20. Febr. 1828.

Mein theurer Freund!

Es ist wahrhaftig hohe Zeit, daß unsere Correspondenz sich wieder anknüpft; die Unterbrechung dauert nun so lange Zeit, daß ich mich nicht mehr erinnere, wer zuletzt dem Anderen die Antwort schuldig geblieben ist. — Für Ihre gütige Besorgung meiner pecuniären Geschäfte zuerst meinen wärmsten Dank! Ich habe den Wechsel richtig erhalten und erhoben, und vor wenigen Tagen hat mir auch Kaplan Empl das Uebrige geschickt; anbei folgt sein Brief; er glaubte, wie die Adresse zeigt, daß Sie das Geld durch mich zugesendet erhalten würden. Der Absatz meiner Schrift[1]) ist sehr schwach gewesen und das hat mir alle Lust benommen, die 2. Abtheilung folgen zu lassen; ich habe den Gedanken daran ganz aufgegeben. Seit dem Herbste beschäftigt mich die Fortsetzung der Kirchengeschichte von Hortig; ich habe die Ausarbeitung der letzten Periode seit der Reformation incl. übernommen, sie wird einen starken Band füllen und hoffentlich noch in diesem Frühjahre fertig werden. Den Fleiß habe bis jetzt nicht daran gespart und die vortrefflichen hiesigen Bibliotheken kommen mir dabei sehr zu statten. Der Buchhändler drängte mich aber so, daß ich so ziemlich alle meine Zeit darauf verwenden muß. — Mich freut sehr, daß Sie und Weis unverdrossen fortarbeiten[2]); ich verspreche mir von Ihrem Werke recht viel Gutes; auch auf das Buch unseres lieben Klee[3]) bin ich sehr begierig; gründliche katholische Wissenschaft blüht — Gott sei Dank — immer mehr auf, und der Einzelne fühlt sich um so mehr ermuntert, je tüchtigere Mitarbeiter er um sich herum sieht. A propos, schreiben Sie mir doch, von wem der sehr gut geschriebene Aufsatz im Katholiken: Luthers Werk und Luthers Werke[4]) ist?

An Görres und seiner Familie habe ich sehr liebenswürdige Menschen gefunden, bei denen ich manchen angenehmen Abend zubringe.

---

[1]) Ueber die hl. Eucharistie. [2]) An ‚Leben der Väter und Martyrer nebst anderen vorzüglichen Heiligen'. Der 1. Band ist vom Jahre 1823, der 23. von 1827. Dazu ein Registerband. Vgl. Sepp, Görres und seine Zeitgenossen 1776—1848, S. 493. [3]) Im Jahre 1828 erschien in Frankfurt a. M. das Werk von Heinrich Klee, Die Beichte, eine historisch-kritische Untersuchung. [4]) Katholik 1827 Heft 10 S. 66 ff.; vgl. 1828 Heft 11 S. 152.

Digitized by Google

Seine Vorlesungen haben bei dem besseren Theile der Studierenden, besonders bei den Theologen, die ihn sehr fleißig besuchen, großen Beifall, und Sie können sich denken, daß er sehr wohlthätig wirkt — welcher Contrast gegen einen Mannert! Er wird seine Vorlesungen drucken lassen, freuen Sie sich einstweilen darauf. Im Ganzen ist er hier sehr gut aufgenommen worden, selbst die Protestanten, wie Thiersch und Schelling benehmen sich sehr zuvorkommend gegen ihn. Wie ist denn Ihre gegenwärtige Stellung in Mainz? Auch Görres wünscht darüber Aufschluß; er sagt mir, daß von einer Pfarrei in Karlsruhe die Rede gewesen sei; nach ihrem Briefe zu urtheilen scheinen Sie dieß aber wieder aufgegeben zu haben.

Die Zahl unserer Theologie Studierenden ist groß; in diesem Semester 460; aber die Facultät sollte stärker besetzt sein; doch haben wir, wie es scheint, an Prof. Buchner[1]) einen wackern Mann bekommen; die Studenten loben seine Vorträge über Dogmatik sehr. — Sie sind wohl mit Fell, der jetzt Pfarrer in Mainz geworden ist, näher bekannt geworden? Grüßen Sie ihn herzlich von mir, und sagen Sie ihm, wenn er noch einige Wochen gewartet hätte, so wäre die Sache mit einer Pfarrei in Bayern ins Reine gekommen. Was sagt er denn zu dem Skandal mit seinem Bruder? sollte er es nicht haben verhindern können? — Die Schrift, die dieser zur Rechtfertigung seiner Apostasie herausgegeben hat, ist wie im Rausche oder in der Fieberhitze geschrieben. Auch hier bei uns hat sich neulich eine solche Geschichte begeben; ein Kaplan trat über, um eine Bräuerswittwe mit 6 Kindern zu heirathen, und Bräuer zu werden; aus der Ehe ist aber nichts geworden, und nun soll er seinen Abfall wieder bereuen.

Wie geht es dem Freund Klee? Ich hoffe, seine Gesundheit ist gut; er soll sich nur schonen. Ich lasse ihn schönstens bitten, er möge mir doch schreiben; es geht mir mit ihm, wie mit Ihnen; ich weiß nicht mehr, ob er mir, oder ich ihm zuletzt geschrieben habe.

Leben Sie wohl und vergessen Sie nicht Ihren Freund

J. Döllinger.

Sie schreiben mir doch bald wieder? Thun Sie es ja.

München, den 4. Decbr. 1828.

13. Herrn Professor Räß Hochwürden.

Lieber Freund!

Vor allem meinen herzlichsten Dank für die gastfreundliche Aufnahme, die ich in der guten Stadt Mainz bei so theuren Freunden

[1]) Vgl. Jocham, Dr. Alois Buchner, ehedem Prof. d. Theol. in Dillingen, Würzburg u. München, zuletzt Domcapitular [u. Lyceal-Rector] in Passau. Ein Lebensbild zur Verständigung über J. M. Sailers Priesterschule. Augsbg, Kollmann, 1870 (Regensbg, Manz).

Digitized by Google

gefunden — es waren die angenehmsten Tage, die ich seit ein paar Jahren verlebt habe, und noch thut es mir leid, daß ich Sie bei meiner Rückkehr von Bonn nicht mehr traf; und die Zeit war auch zu kurz, als daß ich noch die Reise nach dem Elsaß, von der wir gesprochen hatten, hätte machen können. Doch ich hoffe, wir sehen uns bald wieder, entweder indem der Berg zum Propheten kommt, oder indem der Prophet zum Berge kommt. — Görres, der mit seiner ganzen Familie wieder glücklich angekommen, und im vollen Lesen begriffen ist, läßt Sie herzlich grüßen. Er hat das erste Buch seiner allgemeinen Geschichte, welches freilich noch gar keine Geschichte im gewöhnlichen Sinne enthält, sondern die mysteria sublimia von Gott, Dreieinigkeit, Schöpfung ꝛc. behandelt, ausgearbeitet, will es aber erst, wenn auch das 2. Buch fertig sein wird, dem Druck übergeben. — Unsre hiesigen kirchlichen Aussichten sind eben nicht die glänzendsten; der König [Ludwig I] scheint wenig Sinn mehr dafür zu haben; er trägt sich mit ganz anderen Plänen und meint wahrscheinlich, er habe genug für die Kirche gethan, und könne getrost auf seinen kirchlichen Lorbeeren ausruhen. Bei den Bischöfen fehlt es vornehmlich an der so nothwendigen engeren Verbindung; jeder steht isolirt und kümmert sich nicht um den andern. — Doch es fehlt noch gar viel; diese Hierarchen sind wohl, bis auf ein paar rühmliche Ausnahmen, haud spiritu sancto zu ihrem Posten gekommen. Die Zahl der Candidaten zum geistlichen Stande mehrt sich indeß sehr; und wie wohlthätig wäre dieß für unsre Kirche, wenn die Bischöfe dieß zu benützen, d. h. die rechte Auswahl zu treffen wüßten!

Gelegentlich mache ich Sie auf das kürzlich erschienene Buch: Schmitt Darstellung der Reformation, Sulzbach 1828 — aufmerksam, oder ich warne Sie vielmehr, daß Sie nicht etwa im Katholiken eine lobpreisende Recension davon aufnehmen; das ganze dicke Buch ist von der ersten bis zur letzten Seite ein fortlaufendes Plagiat aus Bossuet, Friedr. Schlegel, Dresch, Kerz, Schmidt Gesch. der Deutschen und einigen anderen. Mir ist ein solches Uebermaß litterärischer Unverschämtheit noch nicht vorgekommen. Dennoch wollte ich wetten, daß es wieder in einigen unserer Journale mit Lob überschüttet werden wird. Eben dieser sonst wohlgesinnte Mann ist durch das Recensionsunwesen verdorben worden; da man seine früheren Schriften, die auch bloße und mitunter schlechte Plagiate und Compilationen sind, nicht bloß nicht getadelt, sondern noch ganz übermäßig gelobt hat, so meint er nun, er dürfe sich alles erlauben, wird ein gemeiner Büchermacher und hat in dem letzten sich selber übertroffen. Suchen Sie doch den Katholiken von diesem Recensionsunfug, der ein wahrer Schandfleck unserer deutschkatholischen Litteratur ist, rein zu

Digitized by Google

halten[1]). — Werden Sie nicht meine Kirchengeschichte[2]) im Kath. anzeigen lassen?

Sie besitzen den letzten Band der Acta SS., nämlich den 6ten des Mon. Oktober, und wenn ich nicht irre, sagten Sie mir, Sie wüßten ihn auch noch zu verschaffen. In diesem Falle bitte ich Sie inständig, mir wenigstens 1 Exemplar, noch lieber aber 3 oder 4 zu verschaffen; ich zahle gern jeden Preis. Dieser Band findet sich auf keiner der hiesigen Bibliotheken; ich selbst habe kürzlich das ganze Werk der Acta SS. acquirirt, und wünschte es daher gar sehr zu vervollständigen. Von Challoners Meditations habe ich, wie ich meine, noch den 3ten und 4ten Band gut. Wenn Sie sie erhalten, so bitte ich, sie gleich an Frau Archivdirektorin Ladrone in Aschaffenburg zu schicken, denn dieser oder vielmehr ihren Töchtern habe ich das Buch geschenkt. — [Karl Adolf] Menzels neuere Geschichte der Deutschen ist doch ein merkwürdiges Buch; der 2te Band enthält noch weit schlagendere Dinge gegen die Reformation, als der erste, und ist mit unverkennbarer Vorliebe für die kath. Kirche gearbeitet; es scheint, die Vorwürfe seiner Confessionsverwandten haben nur die Wirkung gehabt, ihn in seiner Abneigung gegen den Protestantismus noch zu bestärken. Neue Thatsachen enthält das Buch nicht; er hat fast alles aus Plank genommen, um so mehr ist es daher zu verwundern, daß er sich von Plank's Ansichten und Urtheilen ganz frei zu erhalten gewußt hat.

Leben Sie wohl und schreiben Sie bald und Viel Ihrem Freunde

Döllinger.

14 [Räß an Döllinger, nach Abschrift]

Mainz, den 12. December 1828.

Lieber Freund!

Es war sehr schön von Ihnen, daß Sie uns doch wenigstens nicht (bis auf[3]) das neue Jahr auf Briefe warten ließen; es scheint, daß Sie Anstalten getroffen haben, hierin sich ein Bischen zu bessern. Das freut mich von Herzen, wie auch daß Sie sich wohl befinden und einer zahlreichen Bierburschengesellschaft den Text lesen.

In Bezug auf das Schmittische Plagiat werde ich auf der Hut sein, und auch Weis davor warnen. Der Göschl wird sich hoffentlich

---

[1]) Eine Recension des Schmitt'schen Buches findet sich in Katholik 1829 Heft 5 S. 265 ff. [2]) Es ist die zweite Abtheilung des zweiten Bandes des Handbuches der christlichen Kirchengeschichte von Hortig, Landshut 1828. Eine Besprechung steht Katholik 1831 Heft 1 S. 95 ff. und Heft 2 S. 229 ff. [3]) ‚bis auf' in den Klammern ergänzt, da hier der versiegelte Brief beim Oeffnen verletzt wurde.

Digitized by Google

seine Sünde nicht mehr an den Leib kommen lassen. Was wir recensiren, wird sicherlich nicht übermäßig gelobt werden; alles können wir indessen nicht lesen. Bei einem solchen Institute sind Unterschleife derart nie ganz zu vermeiden. — Die 2 Bände v. Hortig werden wohl im Febr., der Ihrige im März rezensirt werden. Der Januar ist quasi fertig.

Den letzten Oktoberband der Bollandisten habe ich in Mecheln gekauft und kostete in alb. ohne das Porto 17 fr. Nächster Tage werde ich hinschreiben und 3 od. 4 Ex. für Sie bestellen. Der dritte Bd v. Challoner ist meines Wissens schon mit dem Novemberh. an Sie abgegangen: den 4ten und letzten Band, der vor Kurzem eingetroffen ist, habe ich für Fr. Dir. Labrone abgegeben. Könnten Sie in München nicht noch einige Theilnehmer an der Société zusammenbringen? 7 fl. ist ein Spottgeld für eine solche Menge schöngedruckter Bücher.

Menzels 2ten Bd habe ich noch nicht gelesen. Sie sollten das Buch für den Kath. rezensiren.

Gestern bekam ich das Mémorial vom November, worin die erste Hälfte des Briefes über München steht. Schon wird der Schrecken Gottes über Ihre Leute sich verbreitet haben in Erwartung der Dinge, die da noch im zweiten Theile über den Erdkreis kommen werden. Es geht bis an die Geschichte, also stehen die Theologen schon drin. Sie haben's gleich aufgenommen, ohne ein Wort zu ändern. Der Rest im Dezember. Der Kath. (Febr.) wird wohl die Uebersetzung des ersten Theils liefern. Die Version wird Ihnen wie ein Original bedünken; damit jedoch der Bull nicht gemerkt werde, müssen hie und da einige französische Brocken hineinparentheſirt werden, z. B. Salats impertinences grossières etc.

Unser Häuflein hat sich dieses Jahr gemehrt; es sind einige recht wackere junge Belgier aus guten Familien hierhergekommen. Dieser wegen geschehen meine Vorträge fast durchweg in lateinischer Sprache: jedoch verstehen sie schon ziemlich gut deutsch.

Ihre Kirchengeschichte habe ich jetzt zur Hälfte gelesen. Sie gefällt mir sehr wohl. Man sieht es ihr auf jeder Seite an, daß Sie nicht geschrieben haben, um ein Buch zu füllen, sondern die merkwürdigsten Begebenheiten in klarer und bündiger Rede, nicht fragmentarisch und abgerissen, sondern organisch ineinander gefloſſen, kurz darzustellen.

In Speyer war man nicht zufrieden, daß Sie es auf Ihrer Rückreise zur Rechten haben liegen lassen.

Grüßen Sie doch Hrn. v. Kerz und fragen Sie ihn, ob er nicht einen Menschen dort habe, der die zwei letzten Bände seiner Geschichte rezensire. Ich habe eben den letzten Band vorlesen lassen, aber, mein Gott: muß man sich öfters fragen, wie kommt dieses in die Geschichte der Religion Jesu? In einer Monographie hätte z. B. Belisars Leben

Digitized by Google

nicht weitschweifiger behandelt werden können. Es ist wahrhaft Schade, daß er seine Weitschweifigkeit nicht bändigen kann.

Ei:: Gruß von unseren Professoren und dem H. Pfarrer Winterholler zu Bortzenheim. Haben Sie seinen Auftrag besorgen können? Adieu, lieber Freund! Gehabt Euch wohl und schreibt bald. Ihr

Klee schreibt in 8 Tagen. Räß.

15. [An] Hrn Prof. Räß. München, den 28. Jan. 1829.

Lieber Freund!

Das Paquet, worin eine Note enthalten ist, habe ich noch nicht erhalten; das letzte, was ich erhielt, war das Decb.-Heft des Kath. mit 2 Ex. von Drach relation de la conversion de M. Deuz[1]). Ich werde den Betrag der Note an Greith berichtigen, sobald ich die Note empfange. — Görres hat Ihnen, wie er mir sagt, geantwortet. — Der Aufsatz über die hiesige Universität im memorial hat hier Sensation gemacht, doch ist das Memorial hier zu wenig bekannt, es wird meines Wissens blos von 2 Privatpersonen gehalten. Der Katholik muss also noch das Beßte thun; verrathen Sie mich nur nicht.

Statt Privatdozent haben Sie prof. extraordinaire gesetzt, was freilich nicht ganz richtig ist, da es noch eine eigne Klasse außerordentlicher Professoren gibt. Lassen Sie also im Deutschen Privat-Dozent stehen. —

Was sagen Sie zu unserer Eos?[2]) ich meine, sie hält sich wacker; hier wenigstens sind die Leute wüthend, daß sie sich dergl. Dinge unters Gesicht sagen lassen müssen. Wir bitten Sie, sich für die Verbreitung des Blattes zu interessiren, denn noch ist es sehr vielen Gleichgesinnten völlig unbekannt. Wollten Sie vielleicht gelegentlich einige Blätter als Probe versenden, so könnten wir Ihnen eine Anzahl schicken. Daß meine Kirchengeschichte Ihren Beifall hat, freut mich sehr; ich hoffe, Klee wird Sie im Kath. anzeigen. — Die hiesige Nunciatur hat einen sehr tüchtigen Mann verloren, den Auditor Gizzi, der als Römischer Chargé d'affaires nach Turin gegangen ist. So ist denn die Nunciatur wieder ganz in ihre Passivität zurückversetzt; sie repräsentirt, prætereaque nihil.

Ich bin nur begierig, wie sich die kirchlichen Verhältnisse in den Niederlanden gestalten werden; nirgends legt die Regierung ihren Haß gegen die Kirche und ihre antikatholische Gesinnung so offen an den Tag, wie dort. Es ist gut, daß der päpstliche Nuncius, wenn er nicht blind ist, dies sehen muss. Wenn nur die Katholiken sich vor einem Bündnisse mit den Liberalen hüten, und einsehen, daß diese ihnen noch

[1]) Vgl. Katholik 1829 Heft 4 S. 120 f. [2]) Eos. Münchener Blätter für Literatur und Kunst.

Digitized by Google

gefährlicher sind, als die Regierung selber. Die Confusion ist aber merkwürdig; der nichtswürdige de Potter, bisher in Diensten des Minist. gegen die Kirche, sattelt plötzlich um, und greift die Regierung an! Das wäre eine gute Lektion für die Regierung; sie könnte daran erkennen, daß der Liberalismus jeder Gewalt, die Er nicht besitzt und ausübt, ebenso gram ist, als der Kirche — aber sie wird es nicht erkennen. Der neue Niederländ. Correspondent in der Allg. Zeitg ist wohl kein anderer, als der ehrenwerte Münch von Freyburg, den sie als Prof. der Kirchengeschichte (!!) an das philos. Collegium gerufen haben, nun aber, wie ich höre, doch nicht als solchen anzustellen wagen. Wissen Sie nichts Genaues darüber?

Wenn ich nicht irre, wollten Sie mir Espenii Acta circa Missionem Holland. schicken; ich erinnere Sie, daß ich diese Schrift schon bei Ihnen gekauft und mitgenommen habe. Vergessen Sie mich nur ja nicht wegen des letzten Bands der Acta Sanctorum; es liegt mir Viel daran, und je mehr Exemplare, desto besser.

Gegen den Cölibat ist eine neue 24Pfündner Batterie aufgeführt worden: das Buch der beiden Theiner. Ist es nicht höchst niederschlagend, daß selbst Priester sich gegen die Kirche erheben? Diesen Theiner sollte man in einer tüchtigen Recension mit Ruthen streichen. Sorgen Sie doch, daß im Kath[olik] ein Exempel statuirt werde[1]).

Wie immer ganz der Ihrige

Döllinger.

---

[1]) Der vollständige Titel des Werkes heißt: Die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit bei den christlichen Geistlichen und ihre Folgen. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte von Dr. Joh. Ant. Theiner, Professor der Theologie bei der katholisch-theologischen Breslauer Universität, und Augustin Theiner. 2 Bände, Altenburg. Der Katholik entsprach dem Wunsche Döllingers und zeichnete im Jahrgang 1829 Heft 6 S. 382 das Werk mit den Worten des Franc-Parleur I, 184: Depuis une vingtaine d'années les grandes commotions avoient prodigieusement multiplié les maladies du cerveau; la manie, la démence, la frénésie ont eu chacune leur époque; la tendence est maintenant vers l'imbécillité; j'ai traité plusieurs sujets arrivés à ce période et j'en ai guéri: quelques-uns à force de cordiaux. Chez la plupart le mal est incurable. Der Katholik setzt bei: Ardet Ucalegon! Im 9. Heft desselben Jahrganges S. 355 f. wird folgendes ‚Exempel statuirt': ‚Endlich kommt ein Hauptwerk der Theiner'schen Muse: Die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit usw. 2 Bände. Altenburg (wo alles Grundschlechte erscheint.) — In diesem Werke hat Herr [Anton] Theiner wie in eine Kloak alle wahren oder erlogenen Liederlichkeiten und Saloperien seiner eigenen Standesgenossen aus allen Jahrhunderten gesammelt, um damit die katholische Literatur und sich selbst zu besudeln, und weil diese Arbeit für ein Paar Schultern zu schwer war, so hat er dazu seinen lieben Bruder,

Digitized by Google

N. S. Ich hatte mir schon lange vorgenommen, Ihnen unsern Greith zu empfehlen; ich weiß nicht, ob ich es schon gethan habe. Er ist ein trefflicher, sehr viel versprechender Kopf, aber ganz arm; Görres und ich unterstützen ihn, sonst könnte er nicht hier bleiben. Thun Sie daher beim Honoriren seiner Aufsätze ein Uebriges; es wird hundertfältige Früchte tragen.

16. [Räß an Döllinger, nach Abschrift] Mainz d. 16. Nov. 1829.

Liebster Freund!

Ich sehe und höre nichts mehr von Ihnen. Warum sind Sie in den Ferien nicht hieher gekommen, wie Sie es versprochen hatten? Ist es wahr, daß Sie einen Ruf nach Breslau angenommen? Dann wehe kath. Facultät in München!

Unsere Bisthumsangelegenheiten sind jetzt geordnet. Am 8. Dez. soll der H Bischof[1]) installirt werden. Einen unmittelbaren Act hat er noch nicht ausgeübt; der erste mittelbare Act seiner Jurisdiction aber war die Aufhebung unserer Schulen am Seminar, die einzige Quelle unseres künftigen Clerus. In der Bulle heißt es, es solle in jeder Diöcese ein Seminarium *puerorum* nach Vorschrift der Trienter Synode errichtet werden: wie sehr der Vollzug dieses Punktes dem Herrn am Herzen liegt, beweiset die Verfügung, wodurch dem einzig bestehenden Sem. *puerorum* der Abschied gegeben wird. So geht es in Deutschland und es wird noch ärger gehen, wenn Rom fortfährt, uns solche Oberhirten zu geben.

Ich meines Theils werde nicht hier bleiben, vielleicht nicht einmal hier bleiben können. Von Straßburg werde ich nächstens die Ernennung zu einer Kapitularstelle an der Kathedrale erhalten, was jedoch sub rosa gesagt sein soll. Auch soll ich daselbst die ausgezeichnetsten jungen Geistlichen, die ihre Theologie absolvirt haben, noch ein Jahr in Direction nehmen.

Nun wollen wir auch unsere Rechnung ausgleichen. Ihr Soll macht 53 fl. 22, worunter die 3 Bolland. mit Porto 33 fl. und Lingard's tracts mit 7 fl. — Die detaillirte Rechnung der übrigen Kleinigkeiten müssen Sie in Händen haben. — Ihr Haben ist 25 fl., die Sie H. Greith gegeben. Nun bitte ich Sie die übrigen 28 fl. 22 ebenfalls H. Greith zu geben. Die englischen Bestellungen konnte H. Pearsall nicht auftreiben; nur die Tracts hat er geschickt und

---

nach diesem Pröbchen einen hoffnungsvollen Studiosen [Augustin Theiner] zugerufen; und das Dioscurenpaar hat sich mit vieler Liebe gemeinsam in diesem Kothe gewälzt'.

[1]) Joseph Vitus Burg.

Digitized by Google

Millners history of Winchester. Ich meine aber letzte (die 40 fl. kostet) habe ich bestellt. Sollte ich mich irren, so will ich das theure Werk gern abtreten. — Schreiben Sie bald und vieles. Ihr aufrichtiger

Räß.

17. [Döllinger an Domdechant Weis in Speyer.]

München, den 31. März 1840.

Verehrtester Freund!

Ueber Joh. Herrmann von Antwerpen habe ich während meiner Anwesenheit in Belgien nichts gefunden, auch hier in den literärischen Werken, die ich nachgeschlagen, keine Erwähnung seiner Person gefunden. Mir ist dort nur Eine interessante Bekehrungsschrift aufgestoßen, die ich auch mitgebracht: die von La Faille, einem calvinistischen Prediger, in holländ. Sprache; zu Antwerpen gedruckt; er trat 1627 über. Dann habe ich noch in Paris gefunden und mitgebracht: Le Lutheränisme abjuré par Mde la Princesse Marie Elis. Louise Palatine de Deux-Ponts. Paris 1700 und Abjuration du Lutheranisme par Mde la Princesse Eleonor Charlotte de Wirtemberg-Montbeliard. Paris 1702. —

Sollten Sie oder Räß davon Gebrauch machen wollen, so stehen sie Ihnen zu Diensten.

Hier ist man sehr gespannt, wer Bischof von Würzburg werden wird. Jedenfalls wird der neue Prälat[1]) einen Augiasstall antreffen. Möchte [man] nur einmal in der Praxis hinsichtlich der gemischten Ehen (der Gegenwart des Pfarrers) in Bayern einförmig werden. Wie ich höre, befolgt man in der Rheinischen Diöcese immer noch die anstößig-laxe (und gewiss schädliche) Observanz?? Bei uns nimmt man es genauer, und eine Assistenz (wenn die Kinder nicht katholisch werden), wird gar nicht geleistet.

Leben Sie wohl Ihr

J. Döllinger.

18. [Döllinger an Friedrich von Hurter.]

Hochverehrter Herr Hofrath!

Der Ueberbringer dieser Zeilen ist der junge Graf Shrewsbury — ein Name, der Ihnen ohne Zweifel als einer der bedeutendsten unter den katholischen Familien England's wohl bekannt ist. Daß der gegenwärtige Träger desselben ein in jeder Beziehung würdiger Repräsentant der Traditionen seines Hauses sei, werden Sie bald erkannt haben.

---

[1]) Georg Anton Stahl wurde im Jahre 1840 Bischof von Würzburg.

Digitized by Google

Ihre neueste so interessante Schrift[1]) läßt uns immer wieder Ihre unerschöpfliche geistige Kraft und Thätigkeit bewundern; möge nur Ihr so wichtiges Hauptwerk[2]) unter Gottes Segen seiner Vollendung entgegenschreiten.

Mit größter Verehrung und Freundschaft Ihr ergebenster

München, den 14. Juni 1855.

Dr. J. Döllinger.

Das neue Recht der Regularen betr. hat der hl. Stuhl das in dieser Zeitschrift (10, 1886, 251) erwähnte allgemeine Decret vom Jahre 1858, wodurch den Professen der einfachen Gelübde eines religiösen Ordens nebst den andern Rechten und Privilegien jener Mitglieder, die bereits die feierliche Profeß abgelegt haben, auch das active und passive Stimmrecht zuerkannt worden, durch Erlaß der Congregatio super statu regular. vom 16. Januar l. J. dahin modificiert, daß die Wählbarkeit derselben zu den Prälaturen des Ordens fortan ausgenommen ist. Die betreffende Entscheidung lautet also: In decreto a s. Congregatione super statu regularium diei 12. Junii 1858, apostolica auctoritate edito, circa jura, quæ professis votorum simplicium competunt, ad n. 8 decernitur: Anni professionis, qui in dicto ordine requiruntur, ut quis voce activa et passiva gaudeat et ad officia admitti possit, a die emissionis votorum simplicium computentur. — Hinc quæritur: utrum professi votorum simplicium, qui ex allato decreto, quoad jura tam gratiarum et privilegiorum, quam vocis activæ et passivæ professis votorum solemnium æquiparantur, ut professi votorum solemnium in prælatos seu superiores in eodem ordine licite et valide eligi possint et valeant. — Sacra Congregatio .. omnibus mature perpensis, super præmissis censuit rescribendum: Negative.

Ungelöst bleibt immer noch die Frage, ob diejenigen Religiosen, welche die päpstliche Dispens zur Ablegung der feierlichen Gelübde vor Ablauf des nach dem geltenden Rechte vorgeschriebenen Triennium der einfachen Gelübde mit dem ausdrücklichen Beisatze ad effectum sacros ordines suscipiendi erhalten und schriftlich erklären müssen, daß sie sich auf dies Indult hin wirklich weihen lassen wollen[3]), ob solche expresse

[1]) Zur Geschichte Wallensteins. Schaffhausen 1855. [2]) Geschichte Kaiser Ferdinands II, deren 7. Band 1854 erschienen war. Mit dem 11. Bande war im Jahre 1864 das Werk vollendet. — Obiger Brief findet sich bereits verwerthet bei Heinrich von Hurter, Friedrich von Hurter, k. k. Hofrath und Reichshistoriograph, und seine Zeit, 2. Bd (1877) S. 371.

[3]) Um jedwedem Zweifel über die Intention des heiligen Stuhles bei solchen Dispensertheilungen vorzubeugen, wird dem Decret stets folgende

Digitized by Google

pro ordinibus suscipiendis dispensati, sag' ich, vor Ablauf des Triennium zu den Prälaturen wählbar seien? Für Oesterreich ist übrigens die ganze Frage gegenstandslos, da seitens des hl. Stuhles im allgemeinen erklärt worden ist, daß es in ähnlichen Sachen bei der hierlands geltenden Vorschrift und Uebung (juxta morem et praxim ibidem inductam) zu verbleiben habe, bis nicht vom hl. Vater etwas anders für die Staaten Sr. k. u. k. apost. Majestät würde verfügt worden sei. (Vgl. Archiv für Kirchenrecht 9, 437 ff und 11, 440 ff.)

N. Nilles S. J.

Gai Vetti Aquilini Iuvenci evangeliorum libri quatuor. Seit unserer letzten Anzeige (9, 1885, 554) des Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum der Wiener Akademie sind in ziemlich rascher Folge acht neue Bände erschienen. Wichtig für die Geschichte des Bibelstudiums ist die jüngst erschienene Ausgabe der ältesten dichterischen Einkleidung der evangelischen Geschichte von Juvencus. Sie wurde von Joh. Huemer, dem auch die Herausgabe der carmina Sedulii anvertraut war, besorgt. Was wir über die Person des Juvencus wissen, reduciert sich alles auf die bekannten kurzen Notizen des Hieronymus. Wie sehr das Werk des christlichen Dichters in der ältesten Zeit geschätzt wurde, beweisen die zahlreichen Lobeserhebungen der alten kirchlichen Schriftsteller und die vielen Nachahmungen, welche es gefunden. Juvencus galt als Textbuch, aus welchem die Grammatiker ihre Regeln mit Beispielen zu belegen pflegten. In der karolingischen Zeit wurde Juvencus eifrig gelesen und blieb ein Lieblingsschriftsteller bis zum zehnten Jahrhundert. Von da an tritt er in den Hintergrund, verschwand aber keineswegs aus den gelehrten Kreisen des Mittelalters. Dafür legen die Kataloge der ältesten und berühmtesten Klosterbibliotheken und die zahlreichen Glossen zu den Gedichten des Juvencus Zeugnis ab. Dem Herausgeber war es gegönnt, ein ausgedehntes handschriftliches Material zu verwerten, und so unter gleichzeitiger Berücksichtigung der besten gedruckten Ausgaben (Poelmann 1528; Areval 1792) und der neuesten von Marold (Leipzig, Teubner, 1886) einen allen Anforderungen entsprechenden kritischen Text herzustellen. Die älteste und zugleich beste Handschrift, welche der Herausgeber zugrunde legt, ist der wahrscheinlich aus dem 7. Jahrhundert stammende Codex Collegii Corporis Christi Cantabrigiensis. Bemerkenswert und im ganzen zutreffend ist das Urtheil über den

---

Clausel beigefügt: Mandavit autem Sanctitas Sua, ut ab oratore emittatur declaratio in scriptis, sese hoc indulto uti velle: quae declaratio caute servetur in archivio, facta adnotatione ab eodem oratore subscribenda in libris professionum.

Digitized by Google

Stil des Juvencus, welches der Herausgeber aus einem Exemplar der Lyoner Ausgabe (1533) anführt: Stilus eius nec tumidus est nec gentilia figmenta reddens, sed ubique facilis, æqualis et simplicitatem evangelicam spirans. Satis superque testatur se haud difficiles musas habuisse, dum in poetica narratione veritati sacræ pressive inhærens nunquam aut quicquam torquet aut digressionibus extra orbitam fertur.

Man reiht die Arbeit des Juvencus historisch gewöhnlich unter die Evangelienharmonien der ältesten Zeit ein. Eine aufmerksame Lesung des Gedichtes überzeugt jedoch bald, daß dies nur in sehr beschränktem Sinne statthaft ist. Der Anfang, welcher die Kindheitsgeschichte nach Matthäus und Lucas in durchaus annehmbarer chronologischer Anordnung bietet, mag die genannte Auffassung beeinflusst haben. Die Dichtung schließt sich aber nach der Kindheitsgeschichte ausschließlich an Matthäus an, ohne die Abweichungen des Lucas irgendwie zu berücksichtigen. Nur Johannes wird einigemal eingeflochten, aber wie der Zusammenhang zeigt, nach sehr freier, rein willkürlicher Auswahl. Weil der Herausgeber unterlassen, durch kurze Randnoten die jedesmal zugrunde liegenden Partien der Evangelisten anzugeben, was für den Theologen dienlich wäre, so möge hier in Kürze der Gang des Gedichtes skizziert werden.

Der Erzählung von der Geburt des Täufers nach Lucas läßt Juvencus (1, 133) passend die Bedenken des hl. Joseph (Mt. 1, 18—25) und (1, 144) wiederum die Erzählung der Geburt Christi nach Lucas folgen. Beschneidung und Darstellung im Tempel werden sofort angereiht. Erst dann nimmt er das zweite Capitel des Matthäus auf (1, 224) und beschließt (1, 278) die Kindheitsgeschichte mit der bekannten letzten Erzählung des Lucas (2, 42 ff). Die nunmehr ganz an Matthäus sich anlehnende Dichtung wird nur dreimal zu Gunsten des Johannes unterbrochen. An die Berufung des Matthäus (Mt. 9, 9) fügt er (2, 98) offenbar nur äußerlich die Berufung des Philippus und Nathanael nach Johannes (1, 43 ff.) und folgt ziemlich getreu diesem Evangelisten bis zur Heilung des Sohnes des Hauptmannes von Kapharnaum, Ende des 4. Cap. (2, 346). Zum zweitenmale unterbricht er Matthäus bei 12, 37 (2, 636) und fügt ohne näheren Zusammenhang die Rede bei Joh. 5, 19 ff. etwas verkürzt an, mit Uebergehung der im Anfang desselben Capitels enthaltenen Heilung des 38jähr. Kranken (3, 15). Die dritte Unterbrechung zu Gunsten des Johannes fällt bei Mt. 25, 46 ein (4, 305) und gibt der Auferweckung des Lazarus nach Joh. 11 Raum.

Nur die wenigen Verse von Lucas 7, 1—11 erhalten in dem Gange der Erzählung von der öffentlichen Thätigkeit Jesu einen Platz (3, 613—621). Die ganze Leidensgeschichte bringt nur wieder den Bericht des

Digitized by Google

Matthäus zur Darstellung, mit einer Veränderung, welche die dichterische Freiheit allein zum Grunde hat, indem nämlich der Untergang des Verräthers hinter die Verurtheilung des Herrn geschoben wird. Nichts findet sich von den so bedeutsamen Zügen der Leidensgeschichte nach Lucas und Johannes. Nur einen vorübergehenden Anklang an Johannes lesen wir 4, 616: qui Cæsaris hostem Confessus sese proprio damnaverit ore.

2. Fast in jene alte Zeit des tiefsten friedlichen Genusses der heiligen Geschichte, der ein Juvencus entstammt, finden wir uns zurückversetzt, wenn ein neues Buch mit dem Titel Sanctum Evangelium secundum Lucam in carmina versum unter unsere Augen kommt. Dasselbe stammt freilich aus einem Lande und Kreise, welche von der modernen zersetzenden Evangelienkritik wenig berührt worden sind. Stephan Mazzolini, ein italienischer Priester ist der Verfasser des Werkes, das bei Marietti in Turin erschienen ist (1890, XVI, 146 p. 8). Die Dichtung ist, soweit wir zu urtheilen vermögen, in tadellosem Latein geschrieben. Sie unterscheidet sich von Juvencus durch den viel engeren Anschluss an den Text der Vulgata. So zeigt sich die sprachliche Gewandtheit des Verf. in bewundernswertem Grade, die freiere poetische Auffassung, die bei Juvencus wohlthuend zur Geltung kommt, musste natürlich mehr zurücktreten. Man vergleiche beispielsweise die parallel laufenden Darstellungen der Kindheitsgeschichte nach Lucas. Uebrigens drängt sich bald die Beobachtung auf, daß der moderne Dichter einen bedeutsamen Vortheil genießt. Die schnell fortschreitende, zugleich anmuthig schildernde Erzählung des Lucas eignet sich weit besser für die dichterische Einkleidung. Der Verfasser erwähnt in der Vorrede die poetische Bearbeitung der Apostelgeschichte von Arator (544) und knüpft daran die Bemerkung: nec hactenus volumen aliud novi vel veteris Testamenti in poema fuit unquam redactum. Er hat offenbar Juvencus nicht genauer gelesen, citiert ihn auch nicht. Das Gedicht ist für die studierende Jugend an den Gymnasien bestimmt.

J. B. Nisius S. J.

Kleinere Mittheilungen. Das Compendium juris ecclesiastici des gegenwärtigen hochwürdigsten Fürstbischofs von Brixen, Dr. Simon Aichner, erschien in neuer, der siebenten, Auflage (Brixinae, Weger, 1890. 859, [72] p.). Dieses Werk verdient sowohl in Hinsicht auf die Correctheit und Reichhaltigkeit des Inhaltes, als auch bezüglich der Methode und Darstellung die hohe Anerkennung, welche es als Lehr- wie als Handbuch findet. Was wir früher bereits sagten, können wir nach wiederholter, eingehender Zuratheziehung des Werkes nur noch zuversichtlicher aussprechen: Es verbirgt sich in demselben unter

Digitized by Google

der Hülle einer sehr bescheidenen Darstellungsweise eine Fülle gründlicher Gelehrsamkeit und eine hervorragende Reife des Urtheiles. Die neue Auflage weiset wiederum verschiedene Verbesserungen und Nachträge auf. Dem bereits anderswo ausgesprochenen Wunsche, daß die einzelnen Seiten mit Columnenüberschriften versehen werden, schließen auch wir uns an. Das gute Sachregister und die fortlaufende Marginal-Inhaltsangabe machen dieselben nicht überflüssig. Die Ausstattung des Werkes macht der Brixener Verlagsfirma alle Ehre; leider stören auch in dieser Auflage wieder sehr viele Druckfehler. Bd.

— Sehr erfreulich ist das Fortschreiten des großen Moralwerkes von Ballerini-Palmieri (Prati, 1890). Seit unserer Besprechung des ersten Bandes, der die allgemeine Moral enthält (vgl. diese Ztschr. 13, 1889, 615), liegen bereits zwei weitere Bände vor[1]). Der erste derselben (832 p.) bringt die Lehre von den drei theologischen Tugenden, den zehn Geboten (mit Ausschluss des siebenten) und den Geboten der Kirche; dem folgenden, dem dritten des ganzen Werkes, wurde die Lehre vom Rechte auf die zeitlichen Güter vorbehalten (924 p.). Es ergibt sich daraus, daß Ballerini, der jahrelang Gury als Lehrbuch bei seinen Vorlesungen gebrauchte, dessen Eintheilung gefolgt ist. Im zweiten Bande hat Palmieri das sechste Gebot hinzugefügt. Doch häufiger treffen wir die ergänzende und auch berichtigende Hand Palmieris im dritten Bande; so zB. sind das ganze letzte die Testamente behandelnde Capitel, die Bemerkungen über Börsegeschäfte, Versicherungswesen vom Herausgeber. Beim siebenten Gebote berücksichtigen die Verfasser außer dem Naturrechte noch das römische und wenigstens vielfach das gegenwärtige italienische Recht. Wir finden die Außerachtlassung anderer Rechte wohl begreiflich; mit einigen allgemeinen Sätzen ist niemanden gedient; eine eingehendere Behandlung derselben in ähnlicher Weise, wie sie dem römischen Rechte zutheil wurde, würde aus diesem einen Bande eine bedeutende Reihe weiterer stattlicher Bände gemacht haben. Für die theologische Wissenschaft und auch für die Praxis, welche ja doch von jener zu leben hat, ist auch mit dem Werke in seiner jetzigen Gestalt namhaftes geleistet. Wenn dasselbe vollendet sein wird, werden wir an ihm das umfassendste Moralwerk besitzen, das in diesem Jahrhundert erschienen ist, und das sich an Umfang und Gediegenheit den großen Leistungen der früheren Jahrhunderte würdig anschließt. Bd.

— Mehrere schätzenswerte Beiträge zur Geschichte der Vulgatarevision und der einschlägigen Tridentinischen Decrete liefert das in vielfacher Hinsicht sehr lehrreiche Schriftchen von Pierre Batiffol, La Vaticane de Paul III à Paul V, d'après des documents non-

[1]) Ueber den unterdessen erschienenen vierten Band (1891, 794 p.) gedenken wir später ausführlicher zu berichten.

Digitized by Google

veaux (Paris, Leroux, 1890). An erster Stelle erwähnen wir ein aus dem ungedruckten Commentar Carafas zu den Trienter Canones (Vat. lat. 6326) mitgetheiltes Urtheil über die Bedeutung der Worte cum omnibus suis partibus. Propter huiusmodi verba S. C. C. censuit incurri in pœnas vel si sola periodus, clausula, membrum, dictio, syllaba jotave unum, quod repugnat vulgatæ editioni, immutatur; acriterque reprehendendum Vegam lib. IV c. 9 de justificatione audacter hac de re loquutum (Batiffol 73). Die Stelle hat so viel wir sehen unter den Theologen noch wenig Beachtung gefunden. Und doch finden wir in ihr nichts Geringeres als die viel umstrittene, seinerzeit im Römischen Archiv sorgfältig gesuchte (vgl. Franzelin de trad. et Script. p. 568) Declaratio S. Congregr. interpr. Conc. Trid. vom 12. Jan. 1576, deren Existenz und Authentie bisher gewöhnlich abgeleugnet wurde. Wenigstens wird man das Zeugnis Carafas, welches durch dessen Stellung als erster Präfect der Concilscongregation († 1591) höchst gewichtig ist, mit Grund nicht zurückweisen können. Es ist hier nicht der Ort, auf die theologische Würdigung der etwas missverständlich gehaltenen Erklärung, welche sich schon in ihrer Form als eine disciplinäre erweist, näher einzugehen. Einige andere von Batiffol aus dem Commentar Carafas herausgehobene Erläuterungen zu den verwandten Tridentinischen Formeln pro authentica und quovis prætextu erregen bei dem Leser den lebhaften Wunsch, von dem Contexte und schließlich von dem ganzen Commentar Einsicht nehmen zu können. — Der Brief Bellarmins an Sirlet vom 1. April 1575, als Einlage einer Sendung des bekannten Buchdrucker Plantin vom 9. April 1575 an denselben Cardinal, kennzeichnet treffend die nach den extremsten Richtungen auseinandergehenden Auffassungen der Theologen damaliger Zeit von der Tragweite der Trienter Entscheidung über die Vulgata. — Selbst zur Geschichte der von Carafa besorgten Septuaginta-Edition, welche durch die Arbeiten Vercellones allseitig beleuchtet worden, konnte Batiffol einige zwar nur geringere Ergänzungen beibringen. Unter diesen hat eine Notiz über den berühmten Codex Vaticanus 1209 (B) jüngst eine kleine noch nicht beigelegte Controverse erregt. Gegenüber der nach Vercellone allgemein verbreiteten Ansicht, daß der Codex schon im Jahre 1475 als Bestandtheil der Vaticana erscheine, bemerkt Batiffol (p. 82), c'est une erreur: je l'ai vainement cherché dans l'inventaire de Nicolas V. dans celui de Leon X et dans celui de Paul III. Dagegen verweist der Verf. der ‚Septuaginta-Studien' Prof. Nestle von Tübingen (Academy May 30) auf Vercellone, nach dessen Angabe schon im ersten von Platina 1475 verfaßten Inventar Codex B beschrieben wird als unter den griechischen Büchern eingereiht nel primo banco ‚Biblia in tribus columnis ex membrana'. Batiffol hinwiederum (Academy June 13) beruft sich auf den

Digitized by Google

authentischen Text des Inventars von 1475, der von Müntz und Fabre (la Bibliothèque du Vatican au XVe siècle Paris 1887) veröffentlicht worden und den von Vercellone gelesenen Titel Biblia in tribus columnis ex membrana gänzlich vermissen läßt. Die Sache ist mit Rücksicht auf die Herkunft der wichtigsten aller Bibelhandschriften einer wiederholten Untersuchung wert. Bemerkenswert ist das Urtheil Sirlets über die Bedeutsamkeit des Codex für die Textkritik, quod tam miræ vestutatis est, ut doctorum virorum judicio præferatur omnibus quæ in publicis vel in privatis bibliothecis inveniuntur. Diese Schätzung ist bekanntlich in neuester Zeit mehr denn je zu allgemeiner Geltung gelangt.

— Die alte Streitfrage, ob in der letzten Bitte des Vater Unser das ἀπὸ τοῦ πονηροῦ (Mt. 6, 13) maskulinisch oder neutral zu fassen sei, ist seit der vor 10 Jahren vollzogenen Revision der englischen Uebersetzung des N. Test. für alle Exegeten englischer Zunge wieder mitten in die Discussion gestellt worden. Die Frage läuft eben in die praktische Spitze aus: Soll die englische Welt beten: erlöse uns vom Uebel (from evil) oder erlöse uns vom Teufel (from the evil one). Wir verzeichnen hier eine in der Bibliotheca sacra (April 1881 p. 332) über die Controverse von Lemuel S. Potwin veröffentlichte kritische Studie. Der Verf. hat u. E. die geeigneten Wege eingeschlagen, der traditionellen, volksthümlichen Uebersetzung entschieden zum Siege zu verhelfen Der griechische Artikel bietet keinen Grund für die persönliche Deutung. Der Contexrt entscheidet nach keiner Seite hin. Das Wort ῥῦσαι wird auch für Befreiung vom Uebel gebraucht. Die durchgängige ‚concrete Anschauungsweise des N. Testaments' (Meyer) wird unter Hinweis auf die vielen moralischen Abstracta im N. Test. als gänzlich irrelevant zurückgewiesen. Dagegen untersucht der Verf. mit Recht, ob der Ausdruck ὁ πονηρός im N. und A. Testament jemals eine verbreitete populäre Anwendung zur Bezeichnung des Teufels gefunden habe, so daß die Zuhörer Jesu leichterdings daran hätten gemahnt werden können. Für das A. Testament fällt die Antwort gänzlich verneinend aus. Im Hebräischen ist übrigens zur Bezeichnung von ‚Uebel' der Artikel fast immer beigefügt (hara'). Im N. Test. finden sich nur wenige ganz gesicherte Stellen. Aehnliche jüdische Gebete haben dieselbe Form ‚vom Uebel'. Endlich ist die Ablehnung der Autorität einiger griechischer Väter in dieser ihrer Natur nach mehr historischen und exegetischen Frage nicht unbegründet, und die daran geknüpfte Bemerkung über die Benützung der Exegese der griechischen Väter aller Beachtung wert.

— Die Untersuchung über das synoptische Problem, welche soviele Eintagshypothesen, von denen die eine die andere rasch zu Grabe trug, zu Tage gefördert, scheint nun nach Decennien vergeblichen Forschens und Ringens in eine Phase des zeitweiligen Stillstandes zum

Digitized by Google

Zwecke resumierender Thätigkeit eintreten zu sollen. Die Gelehrten, welche ihre beste Kraft und Zeit der Lösung des Räthsels gewidmet, möchten begreiflicherweise durchaus nicht eingestehen, daß ihre Mühe erfolglos geblieben sei. Trotz der in geringen Punkten noch bestehenden Differenzen sollen doch einige endgiltig gesicherte Resultate der wissenschaftlichen Kritik sich verzeichnen lassen. Sie sprechen alle zu Gunsten der Markushypothese. Dieselbe mag also endlich im kritischen Lager zur maßgebenden Theorie erhoben werden. Das ist im Grunde der Gedanke Holtzmanns, der am Schlusse der geschichtlichen Uebersicht über die Lösungsversuche der synoptischen Frage seine eigenen Arbeiten bescheiden als einen gewissen Ruhepunkt hinstellt. Er war es, der ‚das vorhandene Material zu sichten und den kritischen Process zu einem vorläufigen Abschluss zu Gunsten der Markushypothese zu führen unternahm' (Einleitung z. N. T.[3] 357). Allerdings ist die Hypothese noch weit davon entfernt, auch bei solchen Gelehrten, die nicht im Banne der modernen Kritik und jener ganz particulären kritischen Richtung stehen, ungetheilten Beifall zu finden. Ein englischer Kritiker versichert, daß es noch lange keine ‚synoptische Theorie', nur eine ‚synoptische Narrheit' (a synoptic craze) gebe. Die gelassene Antwort der selbstgewissen, ihre Resultate ruhig einsammelnden Kritik lautet, ‚jedenfalls sei dann diese epidemische Narrheit so weit verbreitet, daß die davon Betroffenen sich gegenseitig aufrecht zu erhalten vermögen' (Expositor 1891 March p. 179). Die Bestrebungen gehen also dahin, zu zeigen, wie die namhaftesten Gelehrten der deutschen und englischen kritischen Schule auf verschiedenen, theilweise entgegengesetzten Wegen zu denselben im Wesentlichen übereinstimmenden Hauptergebnissen gelangt seien. Mehr als man es sonst bei den Kritikern gewöhnt ist, kommt nun der Autoritätsbeweis zu Geltung und an gegenseitiger Belobung und Anerkennung darf es schon um der Sache selbst wegen nicht fehlen. In diesem Geleise bewegt sich der durch mehrere Hefte des Expositor hinlaufende Artikel des Oxforder Professors W. Sanday: A Survey of the Synoptic Question (1891 Febr. — May). Er unternimmt es, unter Beachtung der einschlägigen, meist englischen und deutschen Literatur festzustellen, was nunmehr als sicher und bewiesen, was als höchst wahrscheinlich anerkannt werden müsse. ‚Ich halte es für praktisch erwiesen: 1. daß ein solches (erstes) Grunddocument (Erzählungs-Evangelium der Petrinischen Predigt) anzunehmen ist, 2. daß dasselbe ziemlich getreu durch jenes Evangelium dargestellt werde, welches den Namen des Markus trägt. Ich halte es auch für sehr wahrscheinlich und nahezu erwiesen (on the verge of proof), daß der gemeinsame Grundstock unserer Evangelien eine wirklich geschriebene Quelle, nicht mündliche Ueberlieferung war. Endlich muss das Verhältnis dieser Quelle zu unserem gegenwärtigen Marcus noch als offene Frage be-

Digitized by Google

trachtet werden, welche indes der Lösung schon bedeutend näher gekommen ist' (aaO. S. 180). Was das zweite Grunddocument, die Logia oder Spruchsammlung betrifft, so gehörte deren Existenz, obwohl sie historisch wie bekannt nur auf einen zum mindesten sehr undeutlichen Ausspruch des Papias sich gründet, längst zu den Postulaten der kritischen Schule. Nur die Beziehung dieser Quelle zu den bei Matthäus und Lucas vorhandenen Redetheilen kann in Frage kommen, und die hierbei sich erhebenden Schwierigkeiten sind ‚trotz der aufgewendeten ehrlichen und gelehrten Arbeit noch ziemlich weit von ihrer definitiven Lösung' (aaO. S. 305). Der Artikel ist für deutsche Exegeten umsomehr lesenswert, als er kurz und klar die neuesten Hypothesen englischer Gelehrten beleuchtet, deren Arbeiten, soviel wir sehen, in deutschen Fachschriften noch nicht hinreichend berücksichtigt wurden.

Gegenüber dem soeben gezeichneten, fast gewaltthätigen Vorgehen der Kritik, die Acten über eine so räthselhafte Frage endgiltig zu schließen, muß natürlich daran erinnert werden, daß die lange Liste von Gelehrten derselben Richtung, deren sonstige schätzbare Verdienste unangetastet bleiben mögen, allein den Ausschlag nicht geben kann. Hier gilt vor allem der Grundsatz: tantum valent, quantum probant. Viele der sogenannten Beweise sind von katholischen Gelehrten in ihrer Haltlosigkeit nachgewiesen worden. Schanz und Cornely haben sich darin hervorragende Verdienste erworben. Doch bleibt eine objective umfassende Beurtheilung des gegenwärtigen Standes der synoptischen Frage, mit specieller Bezugnahme auf die erwähnten neuesten Richtungen ein Desiderat der katholischen Bibelforschung. Es sei hier nur beispielsweise und im Vorübergehen auf den schon durch seine Neuheit blendenden Versuch hingewiesen, welchen Dr. Abbot angestellt, Markus als die gemeinsame Quelle für Matthäus und Lucas durch exacte Schätzung des allen drei Evangelisten und den beiden Seitenreferenten gemeinsamen Stoffes gleichsam mit mathematischer Genauigkeit darzuthun. Abbot ist auch geistiger Urheber des von W. G. Rushbrooke ausgearbeiteten Synopticon (London, Macmillan, 1880), eines in der That staunenswerten Monumentes englischer Ausdauer und Sorgfalt in Behandlung des biblischen Textes. Dasselbe wird in dem Vorworte gleichsam als eine demonstratio ad oculos für die Markushypothese eingeführt und deshalb von der kritischen Schule als ein für das Studium der synoptischen Frage unentbehrliches Hilfsmittel gebührend angepriesen.

Im Dienste derselben weitverbreiteten kritischen Anschauung über die Evangelienbildung steht eine andere ausgedehnte gelehrte Abhandlung derselben englischen Monatsschrift: The Aramaic Gospel von Prof. S. T. Marshall (1891 Jan.-June). Der Verfasser sucht durch eingehende linguistische Untersuchungen die Annahme eines aramäischen Urevangeliums zu stützen.

Digitized by Google

— Im Vordergrund der theologischen Discussion stehen bezeichnender Weise unter den protestantischen Theologen aller Bekenntnisse und Richtungen in England und Amerika die eschatologischen Fragen. Es kommen dabei die entlegensten Extreme vom seichten Rationalismus bis zum strengsten Bibelglauben zum Worte. Wer einen Begriff davon haben will, wie zersplittert die theologischen Ansichten sind, welche die anglicanische protestantische Confession zu einer äußerlichen Vereinigung zwingt, lese die Artikelserie des Literary Churchmann 1891 von Jan. 29 bis May 29, die der freien Aeußerung der verschiedensten Theologen eröffnet worden ist. Hierher gehören auch die Abhandlung der Bibliotheca sacra (1891 Jan.): Resurrection and final Judgment von B. Fairfield und die durch dieselbe wachgerufene Kritik in der folgenden Nummer derselben Vierteljahrschrift. Selbst der alte Traum der Apokatastasis und die heidnische Idee von der Präexistenz der Seelen tritt wieder in den Kreis. Uebrigens lassen die aufgeworfenen Fragen und Schwierigkeiten, manchmal selbst die albernen Objectionen und vor allem die exegetische Behandlung der neutestamentlichen Eschatologie erkennen, welche ernste und sorgfältige Arbeit den katholischen Theologen erwartet, der eine erschöpfende, den modernen Verhältnissen entsprechende und genügende Darstellung der ganzen christlichen Eschatologie unternimmt.

N.

— Die Études religieuses bringen im Maihefte 1890 einen Artikel: Le Bref ‚Demissas Preces' de Benoit XIII et le Molinisme. P. Joseph Brucker S. J. behandelt in demselben die Geschichte dieses von den neueren Thomisten nicht selten, und innerhalb der rechten Grenzen mit Grund zu ihren Gunsten angerufenen Breves. Auf die wahre Bedeutung desselben wirft ein ganz neues Licht die von B. in der Bibliothèque nationale zu Paris in zwei handschriftlichen Copien entdeckte und ihrem vollen Wortlaute nach mitgetheilte Bittschrift der PP. Dominicaner, auf welche im Eingange des Breves angespielt wird. Der Vergleich dessen, was die Bittsteller verlangten, mit dem, was der Papst wirklich gewährte, bietet nicht geringes Interesse. So wird dem aus dem Prediger-Orden hervorgegangenen und demselben auch auf dem apostolischen Stuhle innig zugethanen, heiligmäßigen Benedict XIII nahegelegt: Quod si Sanctitas Vestra in rem Ecclesiæ et ad promptius novas emergentes opiniones radicitus evellendas opportunius fore judicaret publicari Bullam, quam SS. P. Paulus V absolutis congregationibus de divinis Auxiliis (fehlt ein Wort) quamque aliquando a se promulgandam iri spem fecerat, profecto rem toti Prædicatorum Ordini longe gratissimam, omnibus veritatis cultoribus jucundissimam, et ad immortale antiquæ doctrinæ de gratia per se efficaci et de prædestinatione gratuita ad gloriam conciliandum decus et ornamentum aptissimam faceret Sanctitas Vestra.

Digitized by Google

Der Papst ging auf diesen Wunsch so wenig ein wie auf andere, deren Gewährung die Molinistische Gnadenlehre gefährdet hätte. Von der Veröffentlichung einer diesbezüglichen Bulle Pauls V konnte schon aus dem einfachen Grunde nicht die Rede sein, weil keine existierte, wie seit der Veröffentlichung der autographen Aufzeichnungen Pauls V über die entscheidende Schlufssitzung der Congregatio de auxiliis durch P. Schneemann endgiltig feststeht.

— Dr. E. de Gryse veröffentlicht im Maiheft der Science catholique einen Artikel: Encore le premier Chapitre de la Genèse, worin er die Einwände, welche man gegen seine neue Erklärung des Hexaemeron erhoben hat, zu entkräften sucht. Er beschäftigt sich vorzugsweise mit dem Referate, welches unsere Ztschr. (im 1. Hefte dieses Jahres 139 ff.) über seine Theorie gebracht hat. Leider machen mehrere sprachliche Missverständnisse einen guten Theil seiner Ausführungen gegenstandslos. Herr Van de Putte mag sich nicht wenig wundern, wenn er einen Theil seiner in La Science catholique publicierten Polemik gegen de Gryse in derselben Revue zum zweitenmal findet, aber jetzt aus dem Deutschen ins Französische zurückübersetzt und als Arbeit eines andern, der doch so genau als möglich citiert hat.

P. Leroy O. Pr. hat durch sein Werk: L'évolution restreinte aux espèces organiques (Paris, Delhomme et Briguet, 1891) der Discussion über die Entstehung der Arten neuen Stoff geboten. Der gelehrte Dominicaner ist entschiedener Vertheidiger des Transformismus und bekämpft darum energisch die Gegner desselben, natürlich aber auch alle atheistischen Formen der Entwicklungstheorie. P. Leroy macht beim Menschen mühsam Halt. Seine Ueberzeugung spricht er zwar dahin aus, daß der Mensch auch dem Leibe nach nicht das Resultat der organischen Entwicklung, sondern das directe Product der Schöpfermacht durch Einhauchen der Seele sei; gleichwol trägt er (S. 266 ff.) mit Wärme die Gründe vor, welche sich dafür anführen lassen, daß der menschliche Organismus aus einem thierischen sich entwickelt und dann durch einen Schöpfungsact die geistige Seele erhalten habe. K.

Berichtigungen.

S. 3 Z. 6 l. Endes ist
„ 13 „ 18 l. zu
„ 18 Ueberschr. setze bei: Der Atheismus usw.
„ 33 Z. 18 v. u. l. daß . . das
„ 47 „ 12 l. Schlechtheit
„ 48 „ 15 l. psychologischer
„ 50 „ 8 v. u. l. vor
„ 51 „ 17 l. Schleiniger
„ 56 „ 8 l. setzt sie fort
„ 107 „ 3 v. u. l. hinterbliebenen
„ 109 „ 5 u. 4 v. u. l. bei Lambillotte (p. 41 des Cod.) springt . . in die Augen
„ 111 „ 8 v. u. l. die Numerierung
S. 118 Ueberschr. setze bei: P. Pietrasanta.
„ 119 Ueberschr. setze vor: J. Kern,
„ 124 Z. 8 v. u. l. φανερόν
„ 128 „ 1 setze „als" vor Z. 2
„ 163 am Ende d. Z. 18 v. u. l. Esterr-
„ 172 Z. 10 v. u. l. Florian
„ 176 „ 3 l. πρεσβύτεροι
„ 313 „ 24 l. unzweifelh. verworfen
„ 362 „ 10 l. hier in
„ 425 „ 17 l. Strohhütte
S. 559 Z. 9—11 l. es sei .. der concursus
S. 179 Z. 2 l. 583.

Digitized by Google

Register

zum gegenwärtigen Jahrgange 1891 (Band XV).

Jeder von einem Mitarbeiter gelieferte und unterzeichnete Beitr(ag) ist im Register unter dessen Namen als Abh(andlung) oder als Rec(ension) oder als Anal(ekten) bezeichnet.

Abbot 782.
Absolution, directe, indirecte 178.
Abyssinier, Fest der 24 Aeltesten bei den A. 175.
Acta et decreta Concil. Vatic. ed. Lacensis rec. 301.
Aeltesten, die 24, der Apokalypse 172; Fest der Ae. bei den Herrnhutern 188.
Aeren, verschiedene, s. Geburtsjahr Christi.
Das affective Moment in Predigt u. Katechese, Abh. v. Limbourg 44.
Aichner, Comp. juris eccl.[7] 777.
Akademie, röm.-kath., in St. Petersburg 565.
De Aleatoribus, anonymer Tractat 547.
Alegambe, s. Bibliographie d. Ges. Jesu.
L'Alsace et l'Église au temps du pape Léon IX par P. P. Brucker rec. 306.
Altkatholiken s. Döllinger, eine Charakteristik.
Altmann v. Passau s. Streitschriften.
Amandi, scti, schola Elnonensis auctore Desilve rec. 705.
Ambrosianische Liturgie 321.
Antiphonar Gregors d. Gr. 109.
Apokryphen s. Apostelgeschichten.
Apologie, Apologetik s. De Groot, v. Hammerstein.
Apostelgeschichten, apokryphe, von Lipsius, rec. 719.
Arevalo s. Bibliographie der Ges. Jesu.
Armachanus über Widersprüche in der hl. Schrift usw. 349.
Das Armuthsgelübde als titulus ordinationis beim hl. Ignatius 148 152.
Atheismus und die sociale Frage, Abh. v. Stentrup 1. S. auch Hammerstein, Edgar 738.
Atzberger, Die christl. Eschatologie rec. 540.
Augustus' Regierungsjahre, verschiedene Methoden sie zu zählen 521.
Ausdehnung s. Quantität.
Das Ausschließgsrecht der kathol. Staaten b. d. Papstwahl, v. L. Wahrmund, rec. 310.

Backer, Aug. u. Alois de, s. Bibliographie der Gesellsch. Jesu.
Ballerini, Opus theol. mor. 778.
Bamer, Bisch. v. London 187.

Digitized by Google

Bathory Stephan 114.
Batiffol, La Vaticane de Paul III à Paul V, 779.
Bauernfeinds seltsames Buch über altkirchl. Perikopen 568.
Bäumer Suitbert Beitr.: Rec. 318, Anal. 567 568.
Bäumker Cl., Das Problem der Materie in der griech. Philos. rec. 119.
Baur, Bruno 739.
Becker, Weissagungen als Kriterien d. Offenbarung, rec. 343.
Beissel, Gesch. des hl. Rockes rec. 136.
Bellarmin u. die Vulgata 779.
Benedict XIII u. der Molinismus 783.
Les Bénédictins des Solesme s. Paléographie musicale.
Benos Schmähschr. üb. Gregor VII 331.
Bernhard der Sachse, Vers. d. Göttweiger Streitschrift 86.
Bernold v. Constanz 86
Berti, Breviarium Hist. eccl. 736.
Bibel s. Armachanus, Einleitung, Emmaus, Evangelien, Exegese, Hexaemeron. Verwendung der B. in der Predigt 350.
Bibliographie der Gesellsch. Jesu, Bibliothèque de la Comp. de Jésus 374.
Bischofswürde, ihr apost. Ursprung nach Gore 185.
Boero S. J. üb. die Piaristen u. deren Stifter 118.
Bone 702.
Bordonus, Sacrum tribunal . . in causis s. fidei contra hæreticos 365.
Bossuets Reden, neue krit. Ausg. 567.
Bourdais üb. das Hexaemeron 393.
Bridgett 187.
Brucker Jos. üb. das Hexaemeron 143; üb. Benedict XIII u. den Molinismus 783.
Brucker, Pierre-Paul, L'Alsace et l'Église au temps du pape Léon IX rec. 306.
Buonanni s. Bibliographie d. Ges. Jesu.
Caballero s. Bibliographie der Ges. Jesu.
Calasanz, der hl. Joseph, s. Pietrasanta.
Campbell, die Kirche v. Schottland 323.
Carafas Commentar zu d. Trienter Canones 779.
Carayon s. Bibliographie der Ges. Jesu.
Carena, Tractatus de officio ss. inquisitionis 365.
Cecil, Will. 187.
Chorbischöfe des 8. und 9. Jahrh. 176.
Das Christenthum und die sociale Frage, Abh. v. Stentrup 214.
Undogmatisches Chr. 392.
Christus, Geburtsjahr Christi in d. patristischen Tradition, Abh. v. H. Kellner 518. Genugthuung Christi s. Genugthuung.
Chronologie s. Geburtsjahr Christi.
Coconnier, L'ame humaine rec. 709.
Codex Vaticanus Bibliorum LXX 779.
Codex Veronensis s. Sacramentarien.
Commentar zum N. T. s. Hand-Commentar.
Concilii Vatic. Acta et decreta ed. Lacensis rec. 301; Vatic. Concil, s. Döllinger, eine Charakteristik.
Conclave, Veto-Recht, s. Ausschließungsrecht.
Congregation der Propaganda u. der Inquisition, ihr Mitwirken z. Ertheilung d. Quinquennalfacultäten 550.
Corder, Benj. 704.
Corluy üb. das Hexaemeron 144.
Corpus Scriptt. eccl. latt. ed. Acad. Vindob. XXIV: 775.
Culturgesch. der ital. Geistlichkeit im 10. u. 11. Jahrh. v. Dresdner, rec. 328.
Cyprians Auffassung von der Ketzertaufe 727.
Cyricus, der hl. 705.
Die Czaren und die Päpste von Pierling, rec. 113.

Digitized by Google

Dalponte, Compendium Theol. dogm. spec. rec. 548.
De Groot, Summa apologetica de eccl. cath. rec. 545.
De Gryses Erklärung des Hexaemeron 139 393 784.
Desilve, De schola Elnonen. s. Amandi rec. 705.
De Smedt 308.
Die Dimissorien zur Ordination d. hl. Ignatius 147.
Dogmatik s. Atzberger, Dalponte, De Groot, Schell.
Dogmen, Entwicklungsfähigkeit derselben nach Sabatier 183.
Dogmengeschichte der neueren Zeit v. Schwane rec. 126.
Döllinger. Eine Charakteristik, Abh. v. Michael, I: 401, II: 577. Aus Ds Correspondenz 753. D. üb. Inquisition 364.
Dörholts Buch üb. die Genugthuung Christi, s. Genugthuung Christi.
Dorner 740.
Dresdner, Culturgesch. d. ital. Geistlichkeit rec. 328.
Dreves Beitr.: Rec. 705.
Duchesne üb. die 3 ältesten röm. Sacramentarien, Abh. v. Probst 193.
Du Prel 344.

De Ecclesia cath. Summa apolog. auctore De Groot rec. 545.
Ehen zwischen Christen u. Juden vor dem Tribunal der röm. Inquisition 390.
Einleitung, Bibl. s. Holtzmann, Synoptiker, Vulgata.
Elisabeth Königin v. England 186.
Elnonensis schola auctore Desilve rec. 705.
Elsaß zur Zeit Leos IX s. Leo IX.
Elsässer O. S. B. 184.
Emmaus bei Lucas = Amwas nach Schiffers 391.
Eschatologie, Die christl., v. Atzberger, rec. 540); eschatol. Fragen bei den protest. Theologen 783.
Evangelien, Commentar s. Hand-Commentar; Ev. in poet. Bearbeitung 775; das synopt. Problem 781.
Exclusive bei der Papstwahl s. Ausschließungsrecht.
Exegese s. Hand-Commentar, Psalmen, Vaterunser.
Ezechiels Vision üb. Noe, Job, Daniel 724.

Facultäten (Quinquennal-), die päpstl. 550, vgl. 390.
Eine Fallacia accidentis 571.
Feldner, P. Gundisalv, und sein Thomismus 741.
Feßler-Jungmann, Patrologia 566.
Flügel, Die Seelenfrage rec. 709.
Folcuin, Gedichte 705.
Forbes-Leith üb. die schott. Kirche 324 326.
Formulare der Quinquennalfacultäten 552.
Frankenthal üb. das Hexaemeron 145.

Garrucci, Storia dell'arte crist. 362.
Gasquet O. S. B., Die Klöster unt. Heinrich VIII, deutsch 183.
Geburtsjahr Christi in der patrist. Tradition, Abh. v. H. Kellner 518
Gefühle in Predigt u. Katechese 44 ff.
Geistlichkeit, die ital. s. Culturgeschichte.
Gelasius' I Sacramentar s. Sacramentarien.
Gelübde, Ordensgelübde s. Regularen.
Gemüth, Gemüthsbewegungen usw. s. das affective Moment in Predigt usw.
Genugthuung Christi, Zwei Grundfragen in der Lehre üb. dies., Abh. v. Stentrup 267; innere Vollkommenh. d. Genugth. Chr., Abh. v. dems. 667.
Gesellschaft Jesu, Bibliographie 374.
Gevaert üb. Gregors Antiphonar 112.
Gewalt, die weltl., deren Wesen u. Ursprung nach Gregor VII 164.
Gfrörer 172.
Gibr, Messerklärung 319.

Digitized by Google

Giltigkeit der von Gebannten gespendeten Sacramente 87 308.
Gnade, Begriff d. zuvorkomm. G., Abh. v. Limbourg 480; vgl. 557 571.
Goodwins gehaltlose Erklärung des Symbolums 186.
Gore üb. den apost. Ursprung der Bischofswürde 184.
Granderath 305.
Gregors d. Gr. Antiphonar 109. Gregors Sacramentar s. Sacramentarien. Gregorianische Melodien s. Paléographie musicale.
Gregor VII u. Altmann v. Passau, Abh. v. Michael 81; Gregors VII Lehre üb. d. Urspr. d. weltl. Gewalt 164; falsche Behauptungen üb. ihn 330.
Die Griechisch-orthodoxe Kirche u. der deutsche Protestantismus 180.
Grisar, Beitr.: Rec. 106.
Groot s. De Groot.
Gryse s. De Gryse.
Gutberlet, Beitr.: Rec. 343 346; G. Lehrb. der Philosophie³ 396.

Hadrians I Sacramentar 210.
v. Hammerstein's Schriften Edgar, Winfrid, Sincerus, Kirche und Staat, Erinnerungen 738.
Hand-Commentar zum N. T. von Holtzmann, Lipsius u. AA. rec. 534.
Harlez üb. das Hexaemeron 145.
Harnack üb. Dogmen 183.
Harrison 395.
Hartwig, Erzb. v. Magdeburg 82 ff.
Hebraeis et Italis exceptis 390.
Heilsstände, die drei H. im Reiche Christi, symbolisch dargestellt 724.
Henner, Beiträge zur Organisation der päpstl. Ketzergerichte 363.
Herbartianismus s. Flügel, Seelenfrage.
Herrnhuter, ihr Aeltestenfest 188.
Hettinger, Timotheus, rec. 346.
Hexaemeron, eine neue Erklärung 139 393 784.
Hexenprocesse und ihre Gegner in Tirol v. Rapp, rec. 714.
Hody, De bibliorum textibus origg., verss. etc. 350.
v. Hoensbroech, Beitr.: Anal. 727.
Hoffmann Fridolin, Gesch. d. Inquisition 364.
Holtzmann, Commentar zu den Evangg. rec. 518; Einleitung in das N. T. 781.
Homiletik s. Predigt u. Katechese.
Hucbald, Hugbald, s. Schola Elnonensis.
Huemer s. Juvenci opp.
Hugo von St. Maria O. S. B. 166.
Hurter, Friedr. v., s. Döllingers Correspondenz.
Hurter, Hugo, Beitr.: Rec. 96 301 540, Anal. 374 565 570 736 738.
Hymnen s. Schola Elnonensis.

Janus s. Döllinger, eine Charakteristik II.
Jaugey üb. das Hexaemeron 146.
Jesuiten s. Gesellschaft Jesu.
Ignatius v. Loyola, Asterisken zur Gesch. seiner Ordination 146.
Der Index librorum exceptorum in den päpstl. Quinquennal-Facultäten 550.
Inquisition, Congregation der I. 550.
Inquisition, zur Rechtsgesch. ders. 363. Die span. I. 366; Ranke üb. die span. Inq. 367.
Job bei Ezechiel s. Ezechiel.
Johannes Diaconus 201 203.
Der hl. Joseph Calasanz, s. Pietrasanta.
Irritus, ordinationes irritæ, was das heißt, 90.
Irrthümer in der hl. Schrift s. Armachanus.
Italis et Hebraeis exceptis 390.
Jungmann, Jos., Das affective Moment in Predigt usw. 45 ff.
Jurisdictionsinstrument für den hl. Ignatius kurz nach der Priesterweihe 157.
Juvenci opp. rec. Huemer 775.

Katechese u. Predigt, das affective Moment in P. u. K., Abh. v. Limbourg 44.
Kaulen 350.
Kellner H. Beitr.: Abh. 518.
Kephas = Petrus 572.

Digitized by Google

Kern Beitr.: Rec. 119 709 712, Anal. 139 741.
Ketzergerichte, Organisation u. Competenz der päpstl. K. 363.
Ketzertaufe, Cyprians Auffassung 727.
Die Kirche, apologetisch, v. De Groot, rec. 545.
Kirche u. Staat vom Standpunkte des Rechtes von L. v. Hammerstein 738.
Kirchengesang, Gregorianischer s. Paléographie musicale.
Kirchengeschichte s. Berti.
Kirchenrecht s. Aichner, Regularen, v. Hammerstein Staat u. Kirche. Kirchenrecht in Amerika 566.
Kleinermanns, Der hl. Petrus Damiani 309.
Klerus, d. ital., im 10. u. 11. Jahrh. nach Dresdner 328.
Kleutgen üb. die Erbsünde 127.
Knabenbauer Beitr.: Rec. 719.
Knöpfler 172.
Komulovic Alexander 115.
Kopten, das Fest der 24 Aeltesten bei denselben 175.
Kosmas Indicopleustes 362.

Laacher Collect. Concil. tom. VII rec. 301.
Lagarde 176 181 361 381 694 698 701 704.
Lambillotte 109 ff.
Lehner, Entgegnung auf sein ‚Gleiches Recht für Alle' 559.
Leitner 395.
Leos I Sacramentarium, s. Sacramentarien.
Leo IX von P. P. Brucker rec. 306.
Leroy üb. Entwicklungstheorie 784.
Liber pontificalis üb. Sacramentarien s. Sacramentarien.
Liell, Entgegnung auf Lehners ‚Gleiches Recht für Alle' 559.
Limbourg Beitr.: Abh. 44 480, Anal. 557 571.
Lindner, Pirmin, die Gelehrten St. Blasiens 570; Lindners Bibliograph. Verdienste 571.
Lipsius, Apokr. Apostelgesch. II 1 u. Ergbd rec. 719; s. Handcomment.
Liturgik v. Thalhofer II 1 rec. 318.
Llorente 364 367.
Ludwig, Dr. W. 344.
Luitprand v. Cremona 309.

Manchester New College 392.
Marcushypothese s. Synoptiker.
Marheineke 739.
Marienverehrung s. Liell gegen Lehner.
Marshall, S. T., 783.
Marsilius v. Padua 168.
Materialismus, Schriften dagegen s. Coconnier, Flügel.
Materie, das Problem der M. in der griech. Philos. v. Cl. Bäumker, rec. 119.
Mazzolini, Evang. s. Lucæ in carmina versum 777.
Messopfer, inwiefern ein Opfer 132.
Michael Beitr.: Abh. 81 401 577, Rec. 136 306 328, Anal. 164 363 367 753.
Molina, Molinismus 571 741 783; moderne Excurse üb. M. 557; s. auch Gnade.
Moraltheologie s. Ballerini.
Morin, Germain, 112.
Moskau s. Papes et Tsars.
Mozley, Letters of J. H. Newman rec. 716.

Neumen, Lesung der N. 107.
Newman, Francis W., Contributions to the early hist. of Card. Newman rec. 718.
Newman Card., zur Biographie dess. 716 718.
Nichtwiederaufleben d. Sünde, Abh. v. Scheller 241.
Nilles Beitr.: Rec. 117 714, Anal. 146 159 172 178 390 550 566 724.
Nirschl, Patrologie 566.
Nisard, L'archéologie musicale 112.
Nisius Beitr.: Rec. 534, Anal. 391 775.
Nitzsch 739.
Noe bei Ezechiel s. Ezechiel.
Normand, Th. (pseudon. Nisard) 112.

Digitized by Google

Offenbarung, beglaubigt durch Weissagungen s. Weissagungen.
Opfer, Theorie von demf. 320; Opfercharakter der hl. Messe s. Messopfer.
Ordensgelübde s. Regularen.
Ordination des hl. Ignatius und seiner Gefährten, zur Gesch. derselben 146; die Dimissorien 147, der Ordinationstitel 148, der ordinierende Bischof 153, Zeit der Ordination 156, seelsorgl. Wirksamkeit der Neuordinierten 157.
Oudin s. Bibliographie d. Ges. Jesu.

Paléographie musicale par les Bénédictins de Solesme rec. 106.
Palmieri Dom. 571; Opus theol. mor. auctore Ballerini 778.
Papes et Tsars par P. Pierling rec. 113.
Papstwahl, Ausschließgsrecht kathol. Staaten bei derf., v. L. Wahrmund, rec. 310.
Parabel vom barmherz. König u. unbarmh. Knechte 249.
Pastor, Papstgeschichte 314.
Patrologisches 565.
Paulus, Commentar üb. die Briefe des hl. P. v. Schmiedel rec. 537.
Perikopensystem, altkirchliches 568.
Perty 344.
Pesch Chr. Beitr.: Anal. 572.
Petrusacten, s. Apostelgeschichten.
Petrus Damiani, der hl., 309.
Philipp II v. Spanien u. Elisabeth v. Engl. 188.
Philosophie s. Bäumker Cl., Coconnier, Flügel, Gutberlet, Ritschl.
Piaristen, deren Gelübde 117; P. u. die Jesuiten 118.
Pierling, Papes et Tsars rec. 113.
Pietrasanta, Rectification historique, rec. 117.
Possevin Ant. 113 ff.
Præmotio, Prædeterminatio physica s. Feldner, Thomismus.
Predigt u. Katechese, Das affective Moment in P. u. K., Abh. v. Limbourg 44. Verwendg d. Bibel in d. Pr. 350.
‚Priesterehe' im 10. u. 11. Jahrh. 339.
Probst Beitr.: Abh. 193.
Profeß s. Regularen.
Propaganda, Congregation der P. 550.
Protestantismus, der deutsche u. die griech.-orthodoxe Kirche 180; Einführung des Pr. in England unter Elisabeth 186.
Psalmen-Ueberschriften u. Tempelmusik 361; der dritte Psalm, Abh. v. Zenner 691.

Quantität, Definition u. Wesen, Abh. v. Schmid 58.
Quinquennal-Facultäten, die päpstl. 550.
Quiricus, der hl., 705.

Ranke Leop. üb. Gregor VII 164; üb. die spanische Inquisition 367.
Rankin, Die Kirche v. Schottland 323.
Rapp, Hexenprozesse in Tirol usw. rec. 714.
Räß Andreas s. Döllingers Correspondenz.
Rechtfertigung s. Verdienste, Wiederaufleben; s. Sünde, Nichtwiederaufleben.
Recurspflicht im neuesten Absolutionsrechte 178.
Regularen, Das neue Recht der R. 774.
Zur Religionswissenschaft 392 394.
Retke, Patrologiæ Compendium 565.
Reusch 364.
Ribadeneyra s. Bibliographie der Ges. Jesu.
Richard Fitz-Ralph s. Armachanus.
Rictrudis, die hl. 705 707.
Rinz, Beitr.: Rec. 126 545 548, Anal. 180 381.
Ritschl A. als Philosoph 381.
Der hl. Rock, Gesch. desf. v. Beissel rec. 136.
Rodrigo G., Historia de la inquisicion 364.
Rom, Petri Martyrtod daselbst 720.
Rushbrooke, Synopticon 783.
Rußland u. die Päpste im 16. Jahrh. s. Papes et Tsars.

Sabatier üb. Entwicklungsfähigkeit d. Dogmen 183.

Digitized by Google

Sacramentarien, die 3 ältesten röm., nach Duchesne, Abh. v. Probst 193.
Sacramente, Giltigkeit der v. Gebannten, v. Simonisten gespendeten, 87 308.
Sägmüller, Die Papstwahlen usw. 313 318.
Salmon üb. Unfehlbark. d. Kirche 184.
St. Blasien u. seine Gelehrten 570.
Sanday W. 782.
Schäfer L. Beitr.: Rec. 113 310.
Schell, Dogmatik I rec. 96.
Scheller Beitr.: Abh. 19 241.
Scheol mit Grab nicht identisch 542.
Schiffers, Ammâs, das Emmaus bei Lucas 391.
Schmid Bernh. Patrologie 566.
Schmid, Franz, Beitr.: Abh. 58.
Schmiedel, Commentar zu den Paulinischen Briefen rec. 537.
Schneemann 305 784.
Schola Elnonensis s. Amandi auctore Desilve rec. 705.
Schott Andr. s. Bibliogr. d. Ges. Jesu.
Schottland, Die Kirche v. Sch. von Story (bezw. Campbell u. Rankin) rec. 323.
Schrift, die hl. s. Bibel.
Die Schriftsteller der Gesellsch. Jesu 374.
Schröder A. Beitr.: Anal. 176.
Schwane, Dogmengesch. d. neueren Zeit rec. 126.
Sdralek üb. Altmann v. Passau u. Gregor VII, Abh. v. Michael 81; 308 331.
Seele, Seelenfrage von Flügel rec. 709; von Coconnier rec. 712.
Sela, ein musik. Notabene in den Ps. 694.
Sheldon Amos 395.
Simonie, Begriff 333.
Simonisten, Giltigkeit der v. S. gespendeten Sacramente 87 308.
Die sociale Frage u. der Atheismus, Abh. v. Stentrup 1; die sociale Frage u. das Christenth., Abh. v. dems. 214. S. auch Hammerstein Winfrid 738.
v. Soden, Commentar z. N. T. s. Hand-Commentar.
Solesme, Les Bénédictins de S. 106.
Sommervogel s. Bibliographie der Gesellsch. Jesu.
Southwell s. Bibliographie d. Ges. Jesu.
Stentrup Beitr.: Abh. 1 214 267 667.
Sterzinger, Ferd., O. Theat., Gegner der Hexenprocesse s. Rapp Hexenprocesse.
Storrey 187.
Story, The church of Scotland rec. 323.
Streitschriften Altmanns v. Passau u. Wezilos v. Mainz, Abh. v. Michael 81.
Strophen in den Psalmen 693.
Stroßmayer üb. die Union der Russen mit Rom 114.
Summa contra Armenos v. Armachanus s. Armachanus
Sünde, Nichtwiederaufleben der schweren Sünde, Abh. v. Scheller 241.
Synoptiker, synopt. Problem 781.

Tanner, Adam, S. J., Gegner der Hexenprocesse s. Rapp Hexenprozesse.
Tartarotti, Hier., Gegner d. Hexenprocesse s. Rapp Hexenprozesse.
Tempelmusik u. Psalmenüberschriften 361.
Testament, Neues, s. Hand-Commentar.
Thalhofer, Hdb. d. kathol. Liturgik II 1 rec. 318.
Theologen, einige Berliner Th. nach Lagarde 181.
Thomas v. Aq. u. das Kirchenrecht in Amerika 566.
Thomismus, Thomisten 741 783; s. auch Gnade.
Tiberius' Mitregentschaft u. Regierungszeit s. Geburtsjahr Christi.
Timotheus v. Hettinger, rec. 346.
Titularbischöfe in Ungarn 154 159.
Titulus ordinationis bei dem hl. Ignatius u. seinen Gefährten 148.
Todsünde, Nichtwiederaufleben derselben, Abh. v. Scheller 241.
Tommasi'sches od. Gelasianisches Sacramentar s. Sacramentarien.

Digitized by Google

Tradition, patristische, inbetreff des Geburtsjahres Christi, Abh. v. H. Kellner 518.
Transformismus 784.
Trienter Decrete üb. die Vulgata 778.
Trierer Kirchen, Reliquien v. Beissel II. Th. rec. 136.

Unfehlbarkeit d. Kirche, des Papstes 184; s. Döllinger.
Ungarn, die Titularbischöfe in U. 154 159.
Urban II 331.
Ursprung der weltl. Gewalt nach Gregor VII 164.

Van de Putte üb. das Hexaemeron 144 784.
Vaterunser, die letzte Bitte 780.
Vaticana (Bibliotheca) s. Batiffol.
Vaticanum s. Döllinger; Vaticani Concil. Acta et Decr. ed. Lacensis rec. 301.
Vercellone u. die Septuaginta 779.
Verdienste, Wiederaufleben d. durch Sünde ertödteten V., Abh. v. Scheller 19.
Verehrung der 24 Aeltesten d. Apokalypse 172.
Veto-Recht s. Ausschließungsrecht.
Vielheit s. Quantität.
Vision Ezechiels üb. Noe, Job, Daniel im Jus can. 724.
Vollkommenheit der Genugthg Christi, Abh. v. Stentrup 667.
Vulgata-Revision 778

Wahrmund, Ludw., Das Ausschließgsrecht kath. Staaten b. der Papstwahl rec. 310; dess. Beitr. zur Gesch. des Exclusionsrechtes 318.
Walafried Strabo 201.
Washington, kath. Universität, deren Statuten 566.
Weis Nikolaus s. Döllingers Correspondenz.
Weishäupl Can. Reg. Beitr.: Anal. 172.
Weissagungen als Kriterien der Offenbarung v. Becker, rec. 343.
Werner Otto, Orbis terrarum catholicus besprochen 162.
Wesen u. Ursprung der weltl. Gewalt nach Gregor VII 164.
Wezilo von Mainz, s. Streitschriften Altmanns v. Passau usw.
Wiederaufleben der durch Sünde ertödteten Verdienste, Abh. v. Scheller 19.
Wilpert 559.

Zaccaria s. Bibliographie der Ges. Jesu.
Zahl s. Quantität.
Zenner Beitr.: Abh. 690, Anal. 349 361.
Zimmermann Beitr.: Rec. 323 716 718.
Zöcklers Wissenschaftlichkeit 572.

Digitized by Google

Literarischer Anzeiger der ‚Zeitschrift für kath. Theologie'.*)

Nr. 49. 1891. Innsbruck, 30. Juli.

Bei der Redaction eingelaufen seit 4. Mai:

Alamannus, Cosmus, S. J., Summa philosophiae. Ed. juxta alteram Parisiensem vulgatam . . adornata ab A. Bringmann S. J. Tom. III Sectio V: Ethica. (Biblioth. theol. et philos. schol. selecta a Fr. Ehrle S. J.) Parisiis, P. Lethielleux, 1891. X, 216 p. 8 max.

Archiv für Literatur- u. Kirchengesch. des MA. von H. Denifle O. P. u. Fr. Ehrle S. J. Freiburg i. B., Herder. 6. Jahrg. 1891, H. 1. à Jahrg. M. 20.—.

Atzberger, Dr. Leonh., Der Glaube. Apologetische Vorträge. Freiburg i. B., Herder, 1891. XII, 384 S. 8. M. 3.00.

S. Augustini Operum sect. VI pars I. De utilitate credendi. De duabus animabus. Contra Fortunatum. Contra Adimantum. Contra epistolam fundamenti. Contra Faustum. Ex rec. Josephi Zycha. (Corp. Scriptt. eccl. latt. ed. Acad. Vindob. vol. XXV.) Vind. et Pragae, F. Tempsky (Lipsiae, G. Freytag) 1891. 798 p. 8.

Des hl. **Augustinus** Ostergruß an die Freunde der christlichen Liebe. Deutsch von Dr. Cölestin Wolfsgruber O. S. B. Mit 1 Osterbild v. Führich. Saulgau, H. Ritz, 1891. XVI, 220 S. 12. M. 2.00.

Bellesheim, Dr. A., Geschichte der kath. Kirche in Irland. III. Bd.: v. 1690—1890. Mit d. Bilde d. Erzbisch. Plunket u. 1 Karte der irischen Diöcesen. Mainz, Kirchheim, 1891. M. 17.40.

Des heil. **Benedikt** Regel. Uebers. von P. Edmund Schmidt O. S. B. Regensbg, N. York u. Cinc., Pustet, 1891. VIII, 120 S. 16. 60 Pf.

S. **Bonaventurae,** Doct. Seraph., S. R. E. Card., Opera omnia iussu et auct. Rmi P. Aloysii a Parma, O. Min. Generalis, ed. cura PP. Collegii a s. Bonav. T. V. Quaracchi 1891. LXIV, 608 p. fol.

Braun, Dr. Oskar, Moses Bar Kepha und sein Buch von der Seele. Freiburg i. B.. Herder, 1891. VIII, 166 S. gr. 8. M. 4.00.

Broschüren-Cyclus für d. kath. Deutschland. 26. Jg. Heft 5: Die heil. Sakramente, 6: Loge u. Sozialdemokratie, 8: Die Selbständigkeits-Bestrebgen im deutschen Protestantismus, 9: Tod, Leben, Auferstehung. Paderb., F. Schöningh, 1891. Preis pro Jg (12 Hefte) M. 1.20.

Brück, Dr. Heinrich, Dr. Johann Baptist Heinrich, Päpstl. Hausprälat, Domdecan u. Generalvicar, Prof. der Theol. am bischöfl. Seminar zu Mainz. Eine Lebensskizze. Mainz, Kupferberg 1891. 44 S. 8.

Bruno a s. Theresia, O Carm., Teresien-Jahr od. geistliche Lesungen z. Beförderung der christl. Vollkommenheit für alle Tage des Jahres. Entnommen den Schriften der heil. Teresia. 2. A. Graz, ‚Styria', 1890. X, 452 S. 16. fl. 1.00.

Bullettino di archeol. crist. del G. B. de Rossi. Indici generali 1882—89.

Cathrein, Victor, S. J., Moralphilosophie. II. Bd: Besond. Moralphilosophie. Freibg i. B., Herder, 1891. XIV, 634 S. gr. 8. M. 9.00, geb. M. 11.00.

*) Da es der Redaction nicht möglich ist, alle eingesendeten Bücher in den Recensionen oder ‚Analekten' nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte Verzeichnisse der eingelaufenen Werke bei, um sie vorläufig zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht.

Digitized by Google

Cattaneo, Carl Ambr., S. J., Vorbereitung auf einen guten Tod. A. d. Ital. von Dr. Höhler. III. Th. Regensbg, N. York u. Cinc., Pustet, 1891. 444 S. kl. 8. M. 2.40.

Congregations-Diplom, Marianisches, in feinstem Farbendruck, Text deutsch od. franz. Mühlhausen, Gangloff. M. —.60 (Fr. .75).

Eichhorn, Joachim, Von dem Leben und Herkommen des andächtigen Bruder Ulrich im Mösli. Mit Ergänzgen u. Anmkgen v. A. Küchler. Sarnen, Druck v. J. Müller, 1891. 14 S. 16.

Falinski, Adalbert, Religions-Unterricht in Tabellen. I: Katechismus f. Volks- u. Bürgerschulen. Wien, ‚Austria', 1891. 8 Tabellen, 8. 16 kr.

Fausti Reiensis et Ruricii Opera ex rec. Augusti Engelbrecht. (Corp. Scriptt. eccl. latt. ed. Acad. Vindob. vol. XXI.) Vindob. & Pragæ. F. Tempsky (Lipsiæ, G. Freytag), 1891. LXXX, 506 p. 8.

Finke, Dr. Heinrich, Ungedruckte Dominikanerbriefe des 13. Jahrh. Paderb., F. Schöningh, 1891. IV, 176 S. gr. 8. M. 5.00.

Frankenberger, Joh. B., C. ss. R., P. Joseph Schnall a. d. Congr. d. allerh. Erlösers. Ein Lebensbild. Passau, R. Abt, 1891. 66 S. 8.

Friess, Godfrid Edm., Die Wappen der Aebte von Garsten. S. A. Wien, Druck v. C. Gerold's Sohn, 1891. Selbstverlag d. Verf.

— — Königin Elisabet von Görz-Tirol, die Stammutter des Hauses Habsburg-Lothringen. Vortrag. Wien 1890. 60 S. 8.

Fuhlrott, Jos., Patrocinienpredigten für die Patrons- od. auch gewöhnl. Festtage der bekanntesten und beliebtesten Heiligen der Kirche. Paderborn, J. Esser, 1891. VI, 318 S. gr. 8. M. 3.60, geb. 4.50.

Gasquet, Franz Aidan, O. S. B., Heinrich VIII u. die engl. Klöster. Deutsch v. P. Th. Elsässer O. S. B. 2. Bd. Mainz, Frz Kirchheim, 1891. 410 S. 8. M. 8.00.

Gaudeau, Bern., S. J., Les prêcheurs burlesques en Espagne au XVIIIe siècle. Étude sur le P. Isla. Paris, Retaux-Bray, 1891. XXIV, 568 p.

— — De Petri Joannis Perpiniani vita et operibus (1530—1566). Acc. nonnulla opera Perpiniani nondum edita tum lat. tum hisp. sermone conscripta. Paris, Retaux-Bray, 1891. X, 210 p. 8 maj.

Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit. 2. Gesammtausg. v. W. Wattenbach. Bd XXXIV—XXXVI. Leipzig, Dyk.

Glattfelter, Dr. A., Lehrb. der kath. Religion im Anschluss an den Katechismus der Diözesen Köln, Trier, Münster, Breslau. III. Th.: Gnadenmittel. Trier, Paulinus-Dr., 1891. 152 S. kl. 8. M. 1.30, geb. 1.60.

Guttmann. Dr. J., Das Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judenthum und zur jüdischen Litteratur. (Avicebron u. Maimonides.) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1891. VI, 92 S. 8. M. 2.40.

Herz-Jesu-Andacht für d. Monat Juni. 30 Erwägungen in Zwiegesprächen zw. Jesus u. der christl. Seele . . Mit 3 verschied. Andachten für d. 1. Freitag od. Sonntag eines jeden Monates. Dülmen, A. Laumann (Fr. Schnell), 1890. 140 S. 12.

Jacquier, E., *Διδαχὴ τῶν ιβ' Ἀποστόλων.* La doctrine des 12 Apotres et ses enseignements. Thèse de doctorat en théol. Lyon, Emm. Vitte (Paris, Lethielleux), 1891. 274 p. 8.

Jean-Marie de St. Joseph, O. Carm., Nazareth. Retraite ou 40 méditations préparatoires aux fêtes de la T. S. Vierge et partic. à la fête de l'Annonciation. Mises en franç. d'après le texte ital. de 1671. Bruges, van de Vyvere-Petit, 1891. 260 p. 24.

Kist, Leopold, Studium u. Studentenleben vor 40 bis 50 Jahren u. eine schwere Prüfung vor absolv. Universitäts-Studium. Innsbruck, Vereinsbuchh., 1891. VIII, 588 S. 12. fl. 1.80.

Digitized by Google

Kneer, Dr. August, Cardinal Zabarella (Franciscus de Zabarellis, Card. Florentinus) 1360—1417. Ein Beitr. z. Gesch. des grossen abendl. Schismas. I. Th. Diss. z. Erlangung der philos. Doctorwürde. Münster 1891. VIII, 64 S. 8.

Kotte, A., Christl. Schule der Weisheit, 11. Heft. Kempten, J. Kösel, 1891. à 80 ₰.

Leben der Heiligen für das kathol. Volk. (Nach dem größeren Werke von A. Höhne.) Aachen, Rud. Barth, 1891. 512 S. 8. geb. M. 1.50.

Das **Leben** des hl. Johannes Chrysostomus Erzbischofs v. Constantinopel u. Kirchenlehrers. Nach kritisch bewährten alten u. neuen Quellen u. Arbeiten. Brixen, Weger, 1891. X, 156 p. 8. fl. —.80.

Le Camus, É., Origines du Christianisme. L'oeuvre des Apotres. Fondation de l'Église chrétienne. Période d'affranchissement. Paris, Letouzey & Ané, 1891. XLVIII, 368 p. 8.

Lehmkuhl, Aug., S. J., Compendium Theologiae mor. Ed. 3 recogn. Friburgi, Herder, 1891. XXIV, 606 p. 8. M. 7.00, geb. 8.50.

Leonis PP. XIII Litteræ Encyclicæ de conditione opificum. Rundschreiben über die Arbeiterfrage. Lat. u. deutsch. Freiburg i. B., Herder, 1891. 86 S. gr. 8. M. —.80.

Marres, P. H., Compendium doctrinae theologicae de justitia secundum principia iuris recentioris, spec. vero Neerlandici. Ruraemundae, typ. J. J. Romen et fil., 1891. 168 p. 8.

Möhler, Carl, Kommentar zum Katechismus für das Bisthum Rottenburg. IV. Bd: Viertes Hauptstück. Rottenburg a. N., W. Bader, 1891. 8*, 186 S. 8. M. 2.00.

Monatsschrift, Katechetische. Münster, H. Schöningh. III. Jg. Nr. 1.—6.

Mooemüller, Oswald, O. S. B., Bonifaz Wimmer, Erzabt von St. Vincent in Pennsylvanien. Ein Lebensbild unserer Zeit. N. York, Cinc. u. Chicago, Benziger, 1891. 264 S. 8.

Murr, Dr. Jos., Was sagt uns Platon vom Jenseits? Des Philosophen Lehre v. d. letzten Dingen aus Citaten platon. Schriften in deutscher Uebers. Innsbr., Vereinsbuchh., 1891. 32 S. 12. fl. —.24.

Neller, Hontheim, Clemens Wenzeslaus und ihre neueste Beurtheilung. S. A. aus dem ‚Katholik'. Mainz, Fr. Kirchheim, 1891. 44 S. 8.

Nienhaus, Dr. Jos., De actu fidei divinae. Diss. inaug. Monasterii, typ. Theissing, 1891. 96 p. 8.

Nirschl, Dr. Joseph, Die Universitätskirche in Würzburg. Im Auftr. des akad. Senates historisch u. architektonisch beschrieben. Mit 10 Illustr. u. 1 Grundriss. Würzburg, Leo Woerl, 1891. 60 S. 4.

Nix, Herm. Jos., S. J., Cultus ss. Cordis Jesu sacerdotibus præcipue et theol. stud. propositus. Cum addit. de cultu pur. Cordis B. V. Mariae. Ed. altera, emend. et aucta. Friburgi Br.. Herder, 1891. VIII, 192 p. 8. M. 1.60, geb. 2.30.

Norbertus a Tux, O. Cap., Compendium Theol. fund. Vol. II: De Ecclesia. Brixinae, C. P. Soc. typogr., 1891. 414 p. 8. fl. 2.20.

Officium parvum B. Mariae V. et Officium defunctorum cum septem Psalmis poenitent. et Litaniis Sanctorum. Ed. 3. Ratisb., N. Ebor. et Cinc., Pustet, 1891. 8 fol., 188 p. 24. M. —.80, geb. 1.50.

Palmieri, Dominicus, Tractatus de Romano Pontifice cum prolegomeno de Ecclesia. Ed. 2 aucta et in nonnullis emend. Prato, Giachetti, fil. et soc., 1891. (IV,) 792 p. 8. Lire 6.00.

Patiß, Georg, S. J., Das verborgene Leben Jesu Christi als Vorbild für unsere Selbstheiligung. Erwägungen. Regensbg, N. York u. Cinc., Pustet, 1891. IV, 860 S. 8. M. 6.00.

Digitized by Google

Paulus, Nicolaus, Martin Butzer und die Gewissensfreiheit. S. A. aus dem ‚Katholik'. Mainz, Kirchheim, 1891. 30 S. 8.

Preces ante et post Missam pro opportunitate sacerdotis dicendae. Acc. hymni, litaniae, aliaeque preces in frequentioribus publ. supplicationibus usitatae. Ed. 5. Ratisb., Neo-Ebor. et Cincinn., Fr. Pustet, 1891. 72 p. hoch 4. M. 2.00.

Sanct-Aloisius-Gebetbüchlein. Von einem Priester der Diöcese Brixen. Neu bearb. Aufl. Innsbruck, Fel. Rauch, 1891. 16 S. kl. 8.

Schäfer, Dr. Bernh., Die religiösen, sowie die wichtigsten häuslichen u. politischen Alterthümer der Bibel. Ein Leitfaden f. akad. Vorlesungen u. zum Selbstunterr. 2., vielfach verbess. u. verm. A. (Mit 2 Figurentafeln). Münster, Theissing, 1891. XII, 256 S. 8. M. 3.60.

Die heil. **Schrift** des A. u. N. T. Illustrierte Volksausgabe. Berlin, Friedr. Pfeilstücker. Heft 3—6. à 50 ₰.

Schuster-Holzammer, Handb. zur Biblischen Geschichte. Für den Unterr. in Kirche u. Schule, sowie z. Selbstbelehrg. Mit Karten, Plänen u. vielen Holzschn. 5., verbess. A. 3. u. 4. Halbbd. Freiburg i. B., Herder, 1891. XVIII, 744 S. gr. 8. Das ganze Werk in 2 Bden od. 4 Halbbden M. 15.00, geb. 20.00.

Seeböck, Philibert, O. S. Fr., Sanct Magdalena-Spiegel. Innsbruck, Vereinsbuchh., 1891. XIV, 446 S. 24. fl. —.50.

Stocker, Leodegar, O. S. B., Aufstieg zum Berge Karmel od. Der Weg zur vollk. Vereinigung der Seele mit Gott. Schriften des hl. Joh. v. Kreuz. Leichtfaßlich für weitere Kreise bearb. Graz, ‚Styria', 1891. XVI, 576 S. 16. fl. 1.30.

Stöckl, Dr. Albert, Geschichte der Christl. Philosophie z. Zeit der Kirchenväter. Mainz, Kirchheim, 1891. VIII, 436 S. gr. 8. M. 6.40.

Studien, Kirchengeschichtliche. Hg. von DD. Knöpfler, Schrörs, Sdralek. I. Bd 1. H.: Papst Benedikt XI von Paul Funke. Münster i. W. H. Schöningh, 1891. VIII, 152 S. gr. 8. M. 2.60.

Thomas a Vallgornera, O. P., Mystica Theologia d. Thomae utriusque Theol. scholast. et myst. principis. Ed. nova curante J. J. Berthier O. P. 2 voll. Aug. Taur., Petr. Marietti (Innsbruck, Vereinsbuchh.), 1890/91. XXXII, 608; 558 p. 8. L. 12.00; fl. 6.00.

Treppner, Max, Die Vorbereitung der Erstberufenen zum Mahle des Herrn. Würzburg, Bonitas-Bauer'sche Hofbuchdruckerei, 1891. XVI, 42 S. 12.

Völkl, Joh., Anna-Buch od. Anleitung zur Nachfolge u. Verehrg der hl Mutter Anna. Ein Gebet- u. Erbgsbuch für Bräute, Ehefrauen usw. 11. A. Innsbruck, Vereinsbuchh. 1891. XXXII, 726 S. 12. fl. 1.50.

Willems, Dr. C., Der hl Rock zu Trier. Eine archäol.-hist. Untersuchg hg. im Auftr. des H. H. Bisch. v. Trier. Trier, Paulinus-Druckerei, 1891. VIII, 186 S. 8.

Wrede, Lic. theol. W., Untersuchungen zum Ersten Klemensbriefe. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1891. IV, 112 S. 8. M. 2.50.

Zwerger, Fürstbisch. Dr. Johannes, Die Reise in die Ewigkeit. 4. A. (21—23. Tausend). Graz, ‚Styria', 1891. 132 S. 8. fl. —.60.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google